

Prof. dr. John Breck,
Sfânta Scriptură în tradiția Bisericii
Col. Petruș, Cluj-Napoca,
2003, pp. 23 - 128.

Capitolul 1: Biblia în Biserica Ortodoxă

1. Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii

„Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” și „vă va călăuzi la tot adevărul [...] Acela mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti.” (Ioan 14, 26; 16, 13 și urm.).

Acest fragment din Cuvântul de despărțire al lui Iisus oferă argumente pentru interpretarea ortodoxă a *Bibliei*. Aici se nuantează relația dintre Sfânta Scriptură și Tradiția Bisericii, precum și calea prin care cuvintele mărturiei biblice devin cuvântul viu și dătător de viață al lui Dumnezeu.

Hermeneutica ortodoxă – principiile și metodele de interpretare a Scripturii – are ca punct de pornire afirmația din 2 *Timotei* 3, 16: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu”. Această lucrare de inspirație presupune ceea ce se numește *sinergie*, un efort comun între Duhul Sfânt, pe de o parte, și omul care primește revelația dumnezeiască și o traduce în vestirea evangheliei, pe de altă parte.

În crearea operei sale, autorul „inspirat” se bazează pe elementele tradiției, orale și scrise. Cu toate că lucrarea lui reflectă propriul său gând creator, ea se întemeiază, în mare măsură, pe *paradosis*, adică pe mărturia ucenicilor lui Iisus, transmisă de la prima la a doua generație creștină. Prin urmare, Evanghelia sau Epistolele create de autorul apostolic sunt configurate, în formă și

conținut, de *Sfânta Tradiție*. Tradiția este matricea unde sunt concepute și din care iau naștere Scripturile. Tradiția a fost numită „memoria vie a Bisericii” (Părintele Serghei Bulgakov). Cu alte cuvinte, Biserica dă naștere Scripturilor canonice, în primul rând scrierilor *Noului Testament*. De asemenea, Scriptura ebraică este înțeleasă și interpretată cu referire la Iisus Hristos, considerat originea și împlinirea ei. El este *originea* Sfintei Scripturi pentru că el este Logosul, Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu, ce are funcția de agent al creației și, în același timp, este ultim conținut sau referent al proorociilor. El este *împlinirea* Scripturii ebraice, care, la cel mai adânc nivel de semnificație, se referă la El și la lucrarea Sa mântuitoare. Hristos oferă sensul adevărat pentru înțelesurile tainice ale Legii și ale Proorocilor. În felul acesta, Hristos însuși este „principiul hermeneutic” sau principiul de interpretare, deoarece El revelează sensul adevărat al tuturor Scripturilor inspirate. Din acest punct de vedere, creștinătatea ortodoxă susține că *Vechiul și Noul Testament* sunt „cărți ale Bisericii”. Împreună ele formează „canonul Bisericii” sau „legea adevărului” prin care se hotărăște ce este și ce nu este element autentic al Sfintei Tradiții.

Pentru a fixa conținutul autentic și limitele Tradiției, canonul biblic trebuie interpretat într-un mod special. *Biblia* nu-și conține interpretarea în sine, ceea ce rezultă din coexistența unor interpretări contradictorii referitoare la sensul unui anumit fragment. De fapt, scrierile biblice nu pot fi interpretate corect decât în *lumina Sfintei Tradiții*. Tradiția oferă conținutul original al Scripturii. Ea înglobează *paradosis*-ul oral și scris, adică tot „ce este transmis” de la început sub forma revelației dumnezeiești și a reflecției creștine asupra tainei lui Hristos. Tradiția poate fi echivalată cu „evanghelia apostolică” (înțeleasă în cel mai larg și profund sens al expresiei) la care își aduce mărturia parțială, dar unică, fiecare scriere biblică. Mai mult decât a considera Scripturile mediul de inspirație original și primar, iar Tradiția o simplă reflecție omenească asupra mărturiei furnizate de Tradiție, se cuvine să acordăm însemnătate majoră faptului că *Scriptura ca*

text scris ia naștere din Tradiție. Prin urmare, Tradiția oferă perspectiva hermeneutică necesară interpretării corecte a textelor biblice.

Aceasta înseamnă că Ortodoxia operează într-un „cerc hermeneutic” închis. Inițial, expresia făcea referire la interacțiunea dintre interpretul ce se raportează la *Biblie* cu anumite presupoziii și semnificații predeterminate și textul biblic în sine. În lipsa presupozitiilor nu se poate vorbi despre exegeză¹. Mai simplu, noi abordăm *Biblia* pentru a dobândi sau a ne întări credința, și totuși procedăm astfel având deja o anumită credință, ce ne configurează modul de lectură a scrierilor biblice. Citind Cuvântul lui Dumnezeu, căutăm sens și credință; totuși numai prin ochii credinței putem înțelege cu adevărat Cuvântul. Credința e condiționată de Cuvânt, totuși interpretarea corectă a cuvântului necesită credință. Acesta este modul de desfășurare a „cercului hermeneutic”².

Tipul acesta de circularitate se regăsește, de asemenea, în dinamica existentă între Scriptură și Tradiție. Scriptura este canonul sau norma prin care sunt judecate toate tradițiile și care determină Tradiția inspirată și autentică. Totuși, Scripturile

¹ A se vedea R. Bultmann, *Is Exegesis Without Preassuppositions Possible?, Existence and Faith*, New York, 1960, p. 289-296; și studiul său *The Problem of Hermeneutics*, în *Essays Philosophical and Theological*, Londra, SCM, 1955, p. 234-261.

² Cercetătorii de astăzi nu văd în acest proces circular un obstacol în exegeza biblică, ci o „spirală hermeneutică”, prin care se descrie interacțiunea dintre text și interpret. A se vedea Grant Osborne, *The Hermeneutic Spiral*, Downers Grove, IN, Intervarsity Press, 1991. O asemenea spirală este de neocolit în procesul de interpretare și, de fapt, joacă un rol pozitiv în dobândirea cunoașterii lui Dumnezeu. Abordând problema, în maniera lor conservator-protestantă, W.W. Klein, C.L. Blomberg și R.L. Hubbard (*Introduction to Biblical Interpretation*, Dallas, Londra, Word Publishing, 1993, p. 114), subliniază: „Cu cât învățăm mai mult din studierea Scripturii, cu atât ne distrugem sau lărgim presuposițiile în moduri mai mult sau mai puțin importante. În esență, acest proces descrie natura învățării: interactivă, neîncetată, continuă. Studiind Biblia, credincioșii interacționează cu textul ei (și cu Autorul ei), și, ca rezultat, în timp își lărgesc înțelegerea”.

canonice sunt create în interiorul Bisericii și de către Biserică, fiind expresia normativă a „Tradiției vii”. Scriptura confirmă Tradiția pură, iar Tradiția dă naștere și stabilește limitele Scripturii.

Modul acesta de a înțelege relația circulară între Scriptură și Tradiție le pare unora neîntemeiat. Protestanții au încercat să spargă această formă a cercului hermeneutic, prin dezvoltarea doctrinei numită *sola scriptura*, potrivit căreia doar Scriptura dă naștere credinței și moralității: ce credem și cum ne comportăm ca popor creștin. Aceasta a apărut în primul rând ca reacție la Catolicismul roman medieval ce a delimitat Scriptura de Tradiție ca domenii diferite, acordând privilegiu celui de al doilea.

Exegeza creștină veche din răsărit și din apus, adică scrierile Sfinților Părinți, a abordat problema dintr-un punct de vedere holistic. Lucrările lor au fost modelate de o perspectivă hermeneutică particulară, numită *theoria*. Expresia se referă la o „viziune inspirată” a Adevărului divin, revelat în persoana lui Iisus Hristos și în mărturia biblică asupra lui³. Prin această viziune inspirată – ea, în sine, o parte esențială a Sfintei Tradiții – Sfinții Părinți au reușit să înțeleagă profunzimile sensului din scrierile biblice și înțelesuri ce scapă unei abordări exclusiv științifice sau empirice. Citind și interpretând scrierile canonice din prisma Sfintei Tradiții, scopul lor era să păstreze, nu să distrugă cercul hermeneutic: să determine tradiția autentică prin conformitatea ei la canon.

În gândirea patristică, acest demers aparent circular este nu doar posibil, ci și necesar, prin prezența și lucrarea Sfântului Duh, Duhul Adevărului, ce călăuzește Biserica și pe autorii „inspirați” în păstrarea și transmiterea elementelor esențiale din Tradiție și în alcătuirea lucrărilor canonice sau normative, al căror conținut îl sporește și modelează Tradiția. Fără inspirația Duhului Sfânt,

³ Pentru o dezbatere despre *theoria* la Sfinții Părinți, a se vedea J. Breck, *The Power of the Word*, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1986, cap. 2-3; și B de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis*, vol. I, *The Greek Fathers*, Petersham, MA, St. Bede's Publications, 1993, p. 165-186.

Scriptura și Tradiția ar fi lucrări exclusiv omenești, lipsite de orice putere de a susține adevărul sau autoritatea. Lucrarea Domnului îndreptățește Biserica să producă și să interpreteze propriul canon sau lege a adevărului și, de aici, să păstreze neștirbit adevărul cerc hermeneutic, instituit de *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*.

Spusele Sfântului Duh de la *Ioan* 14, 16 arată modul în care cuvintele lui Iisus devin izvorul credinței și al vieții pentru fiecare nouă generație de credincioși creștini. Duhul Sfânt „reamintește” cuvintele și faptele lui Iisus (*Ioan* 14, 16) și, prin urmare, Duhul Îl preamărește pe El în viața, credința și sărbătorile Bisericii. Hermeneutica ortodoxă pornește de la premisa, înrădăcinată în sensul biblic al *anamnezei*, că „amintirea” este mai mult decât o simplă „evocare” a evenimentelor trecute. *Anamnesis* înseamnă *reactualizare* și retrăirea evenimentului în interiorul comunității de credință. Dar, dincolo de asta, lucrarea Duhului evocă și în același timp *împlinește* Cuvântul. Pe de o parte, puterea mântuitoare a vieții și misiunii lui Iisus este *reactualizată* în credință, prin celebrarea euharistică a marilor sărbători din anul liturgic: Nașterea, Botezul, Schimbarea la Față, Intrarea în Ierusalim, Răstignirea, Moartea, Învierea, Înălțarea, Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime. Pe de altă parte, faptele mântuitoare sunt *împlinite sau săvârșite* prin puterea inherentă Cuvântului scriptural, ce mărturisește despre acestea. Cuvântul lui Dumnezeu – așa cum susțin reformatorii protestanți – este în sine activ; are puterea de a-i mântui pe cei care au urechi de auzit și inimi să primească mesajul (cuvântului). „Așa va fi cuvântul Meu care iese din gura Mea; – îi spune Dumnezeu lui Israel – el nu se întoarce către Mine fără să dea rod, ci el face voia Mea și își îndeplinește rostul lui” (*Isaia* 55, 11).

Puterea mântuitoare a Cuvântului lui Dumnezeu este trăită și simțită în Biserică, în viața femeilor și a bărbaților care îl primesc cu credință. Cuvântul este *vestit* pentru ca mesajul lui dătător de viață să fie auzit de credincioși și de necredincioși deopotrivă. Totuși, pentru a fi primit ca Hrană a Împărăției și izvor de Apă vie ce întreține și transformă viața omului, Cuvântul lui Dumnezeu

trebuie vestit și *sărbătorit* în aceeași măsură. Aceasta înseamnă că lectura și propovăduirea publică a Scripturilor trebuie realizată în cadrul mai cuprinzător al vieții sacramentale a Bisericii. Lectura și prezentarea Sfintei Scripturi aparține sinaxei liturgice, adunarea celor ce caută, catehumeni și credincioși, înălțare sufletească. Totuși, sinaxa constituie un context liturgic mai larg, desăvârșit prin celebrarea Sfintelor Taine, în mod special, prin comuniunea euharistică.

Cea mai surprinzătoare imagine biblică pentru complementaritatea dintre Cuvânt și Sfintele Taine este, poate, relatarea Sfântului Luca despre întâlnirea dintre cei doi ucenici și Iisus cel înviat pe drumul spre Emaus (*Luca* 24, 13-35). În drumul ucenicilor către sat, străinul ce-i însoțește le dezvăluie adevăratul sens al Scripturilor ebraice, unde se arată că Fiul lui Dumnezeu, Mesia lui Israel, trebuie să sufere, să moară și să învie pentru mântuirea poporului lui Dumnezeu. Străinul le rămâne necunoscut ucenicilor, deși inima „arde” în ei.

Numai când stau împreună la masă – El își asumă rolul de *pater familias*, binecuvântând pe Dumnezeu și apoi frângând și împărțind pâinea – li se deschid ochii și Îl recunosc pe Domnul înviat. Cuvântul trebuie *celebrat* pentru a fi *auzit* cu adevărat: sărbătorit și vestit; dar, de asemenea, reactualizat, interiorizat și asimilat.

Accentul centrat pe împlinirea Cuvântului lui Dumnezeu prin celebrare liturgică marchează caracterul unic al hermeneuticii ortodoxe. Această focalizare oferă ceea ce numim aspectul „doxologic” al permanentei lucrări de interpretare din Biserică. O asemenea interpretare are loc în predică și în cântări, deoarece predica și cuvintele imnurilor liturgice vorbesc despre textele Scripturii și favorizează împărtășirea semnificației lor esențiale de către poporul lui Dumnezeu. În contextul liturghiei, Cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit și celebrat pentru hrana și întărirea spirituală a celor adunați în comunitatea Bisericii. În același timp, Cuvântul dătător de viață al lui Dumnezeu este *actualizat* în

experiența oamenilor care, dacă au într-adevăr urechi să audă, răspund cu bucurie și recunoștință.

Cuvântul lui Dumnezeu nu este o creație omenească; este un dar divin. *Biblia*, scrisă în limbaj omenesc, ilustrează limitele percepției și înțelegerii umane. *Biblia* conține și exprimă Cuvântul lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi niciodată redus la textul biblic. Deși primește forma tradiției scrise în Sfintele Scripturi, în imnografia liturgică și în formulele confesionale, „cuvântul lui Dumnezeu” se referă în primul rând la o *Persoană*, „una din Sfânta Treime”. Cuvintele vestite și cinstitute de credincioși au sens doar dacă mărturisesc prezența dătătoare de viață din Biserică a celui care *este* El însuși Cuvântul fără de moarte și Fiul lui Dumnezeu.

Prin propovăduirea Evangheliei și celebrarea liturgică, credincioșii împlinesc *leitourgia*, adică „serviciul liturgic”. Aceasta înseamnă primirea Cuvântului divin de la Dumnezeu, ca dar gratuit al harului, apoi vestirea și celebrarea lui pentru mărirea lui Dumnezeu și pentru mântuirea poporului său. Cuvântul – ca orice dar euharistic – este primit și oferit înapoi lui Dumnezeu ca jertfă de laudă: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate!”⁴. Vestirea Cuvântului prin predici și imnografie – prin acest gest esențial liturgic – creează o comuniune vie între credincioși și Dumnezeul treimic, de la care vine Cuvântul fără de moarte și dătător de viață.

După aceste observații introductive, ar trebui să ne întrebăm întâi cum înțeleg și utilizează creștinii ortodocși Scripturile. Apoi, vom lua în considerare deficiențele din practica ortodoxă actuală, inclusiv o nefericită neglijare a Cuvântului lui Dumnezeu în viața parohială și în misiunea Bisericii. În final vom reveni la probleme de hermeneutică propriu-zisă și vom analiza modul în care o autentică înțelegere ortodoxă a Scripturii și a Sfintei Tradiții poate

⁴ Această formulă a proaducerii Darurilor euharistice din liturghia bizantină completează anamneza și oferă legătura dintre cuvintele de instituire și epicleză sau invocarea Sfântului Duh.

să ne ajute să recuperăm ceva din scopul ultim al exegezei și al propovăduirii. Teza mea este că unicul mod de a evita inutilitatea atâtor studii contemporane asupra *Bibliei* presupune situarea Cuvântului lui Dumnezeu din nou în propriul său *context eclesial și liturgic*. Pentru că doar aici – prezent și activ în comunitatea Bisericii, pentru mântuirea lumii – Cuvântul poate să reclame pentru el însuși calitatea sa *eshatologică* de revelator al noii creații, al vieții celei noi din Împărăția lui Dumnezeu. Și doar în cadrul Bisericii și al Liturghiei putem redescoperi Sfânta Scriptură, izvor al vieții și al speranței, care să fie primită, celebrată și transmisă prin Duhul Sfânt, întru slava Lui, care *este* Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu.

2. Biblia în Biserică

Care este, atunci, locul Bibliei în credința și practica Bisericii Ortodoxe? Pentru creștinii din Apus, surprinși de bogăția liturgică a Ortodoxiei, rolul Bibliei pare să fie minor. De fapt, Cuvântul lui Dumnezeu are un loc central și esențial în fiecare aspect al vieții ortodoxe, de la celebrarea liturgică până la misiunea în lume.

Învățătura doctrinală și rugăciunile liturgice ale Bisericii, limbajul și simbolurile ei provin direct din scrierile canonice. De exemplu, fiecare Utrenie include *Magnificatul* și fiecare Vecernie cuprinde *Nunc Dimittis*, ambele preluate din *Evangelia după Luca*. Psalmii, profețiile și relatările istorice sunt citite constant, la fel ca Epistolele și Evangheliile. Singura carte a *Noului Testament* care nu se citește liturgic în cultul ortodox este *Apocalipsa* Sfântului Ioan. Asta se explică pe de o parte din cauza obscurității imageriei apocaliptice a cărții și, pe de altă parte, datorită faptului că la jumătatea secolului IV, când a fost promulgat canonul ortodox, *Apocalipsa* era o lucrare disputată în Siria și în alte părți ale lumii mediteraneene. Cu toate acestea, Liturghia ortodoxă abundă în imagini din *Apocalipsă*, iar, începând cu secolul, V

autoritatea canonică a cărții nu a fost niciodată serios pusă la îndoială.

Biblia are, de asemenea, o funcție iconică în serviciul liturgic ortodox. În Liturghia euharistică ea face parte din procesiune, este înălțată, ca în Biserica primară, unde episcopul intra în lăcașul de închinăciune urmat de diacon, cu cărțile Evangheliei. Cele patru evanghelii rămân tot timpul pe altarul bisericilor noastre, având imagini cu Hristos răstignit și înviat. La Utrenia duminicilor din cursul anului, după citirea Evangheliei Învierii, este adus Evangheliarul în centrul bisericii și așezat pe analog, unde credincioșii i se închină. Dacă există „un canon în interiorul canonului”, în Ortodoxie este vorba de cartea celor patru Evanghelii, ce cuprinde mărturia *lui* Iisus Hristos și mărturia *despre* Iisus Hristos.

În credința ortodoxă, *Biblia* este la fel de importantă și în viața personală a creștinilor. Un program de rugăciune va include, în mod normal, lecturi din Evanghelii și din Epistole, lecturi ce urmează cursul anului liturgic. Momentul culminant a ceea ce numim „anul slavei Dumnezeuului nostru” sunt Sfintele Paști. În vremea Postului Mare, Sfânta Scriptură oferă hrana necesară, întregită de lectura textelor liturgice, a vieții sfinților și a învățaturii asceților, a căror viață de rugăciune, abstenență și dragoste pentru aproapele servește ca model pentru aceia care călătoresc prin „fericita întristare” a Postului Mare. Paștile înseși sunt un eveniment profund scriptural; este sărbătoarea Sărbătorilor, când Biserica sărbătorește și vestește lumii că Hristos a înviat, distrugând prin moartea Lui puterile păcatului, ale morții și stricăciunii. Este o sărbătoare a bucuriei, când promisiunea Evangheliei se împlinește în mijlocul comunității aflate în sărbătoare.

Oricât de important ar fi rolul *Bibliei* în întrebuințarea liturgică și personală, pentru mulți ortodocși valoarea ei este doar formală. Ei cinstesc și preaslăvesc Scripturile, recunosc multe pasaje familiare, în special din lectura Evangheliei de duminică, și susțin că Biserica lor este „biblică”. Totuși, doar o minoritate redusă își

caută hrana zilnică în lectura Bibliei. O glumă răutăcioasă spune: „Noi, ortodocși, sărutăm Biblia, n-o citim”. Tendința este însoțită – ca efect sau cauză – de neglijarea predicii explicative. În interiorul Bisericii au existat totdeauna predicatori de excepție, de la Sfântul Ioan Gură de Aur, prin arhiepiscopul Filaret al Moscovei, până la recent asasinatul preot-mărtir Alexander Men. Cu toate acestea, noi ortodocșii neglijăm prea des și chiar renunțăm la moștenirea patristică, ce pune accent, în primul rând, pe *predicarea* Cuvântului lui Dumnezeu.

Acestea fiind zise, totuși, este de asemenea adevărat că în ultimii zeci de ani a avut loc în lumea ortodoxă, o semnificativă reînnoire biblică, inițiată, în primul rând, prin seminariile teologice din Atena și Thessalonik în Grecia, Balamond în Liban, Institutul Teologic Saint Serge în Paris, alături de seminariile din Statele Unite, în special Sfânta Cruce, Sfântul Tikhon și Sfântul Vladimir. După mai bine de șaptezeci de ani de persecuție aspră sub comunism, Biserica Ortodoxă Rusă se străduiește, atât prin seminarii, cât și în parohii, să-și recupereze moștenirea biblică și teologică. Iar Biserica Ortodoxă Română numără astăzi, printre cele 15 facultăți de teologie, un număr important de bibliști cu însemnate contribuții la studiile asupra Sfintei Scripturi, ce-și aduc, în același timp, aportul la renașterea biblică din comunitățile bisericești locale. Cu o cunoaștere sporită a Sfintei Scripturi, predica axată pe Biblie are ecou mai puternic. Mai mult, planul de învățământ referitor la *Biblie* este din ce în ce mai accesibil, și vizează, în forma educației continue, copiii și tinerii, laici și cler.

Preocuparea recentă – de a oferi instrucție biblică pentru studenții de la seminar și pentru preoții de parohie – ne-a făcut pe mulți dintre noi, în ultimii ani, să încercăm să recuperăm hermeneutica ortodoxă autentică, întemeiată pe viziunea Părinților Bisericii Răsăritene, adaptată, totuși, cerințelor teologice și pastorale din viața parohiei moderne. Despre acest lucru aş vrea să discut în ultima parte a acestui capitol.

3. Scopul interpretării biblice

Scopul interpretării biblice ar trebui să fie dobândirea *cunoașterii lui Dumnezeu*. Pentru primii exegeți ai Bisericii scopul acesta era axiomatic. Ei căutau o asemenea cunoaștere pentru ei înșiși, dar întotdeauna cu intenția de a o transmite și altora, printr-un limbaj *theoprepês*, „vrednic de Dumnezeu”. Este vorba despre limbajul „teologiei”, un limbaj *al lui Dumnezeu și despre Dumnezeu*, un limbaj ce arată calea spre viața veșnică.

Criza acută ce afectează în prezent domeniul studiilor biblice se datorează abordărilor de tip hermeneutic, care au abandonat în mare măsură, acest scop. Primul simptom al crizei este faptul că extrem de puține dintre cercetările biblice de astăzi se adresează direct nevoilor spirituale ale credincioșilor. Studenții teologi par mai degrabă înclinați spre a dobândi cunoaștere *despre* Dumnezeu, *despre* lume și *despre* ei înșiși. Foarte rar dau dovada unei serioase preocupări pentru cunoașterea *lui* Dumnezeu, care este fundamentul împărtășirii personale *cu El*.

Aceia dintre noi care suntem bibliști de profesie am accentuat doar criza. Publicăm în cercul nostru, pentru noi înșine. Suntem un grup închis și aproape elitist de specialiști, a căror preocupare este mai degrabă de a da lecții (și poate de a impresiona) colegilor noștri, decât de a antrena studenții și conducătorii de opinie din spațiul laic să vestească lumii Cuvântul vieții și al speranței. Există, bineînțeles, și excepții; dar sunt doar atât: excepții. Și cu toate că noi, ortodocșii, ne revendicăm tradiția exegetică și spirituală a Sfinților Părinți, am căzut și noi într-o anumită sterilitate academică în studiile asupra Bibliei.

Trebuie să spunem, totuși, că aceasta se datorează, cel puțin în parte, „captivității” trăite de ortodocșii din societățile pluraliste extrem de secularizate. În cercurile ortodoxe vorbim despre „o pseudomorfoză a spiritului biblic”. Această sintagmă pretențioasă înseamnă că am sucombat, mai mult decât putem recunoaște, în fața metodelor și scopurilor exegezei la modă în Bisericile din

Apus. Ne-am însușit presuposițiile și metodologiile apusene, al căror efect este obiectivarea Scripturilor și eliminarea lor din propriul context eclesial și liturgic. Mai simplu, *ne-am mărginit la a interoga textul biblic în loc să lăsăm Cuvântul viu și de viață dătător al lui Dumnezeu să ne vorbească și să ne cheme.*

Pentru ochiul ortodox, tipurile de abordare în interpretarea biblică din apus pot fi caracterizate în termeni precum „științific”, „obiectiv”, „analitic”, „deconstructivist”. Un demers tradițional ortodox, pe de altă parte, tinde să fie holistic și sintetic. Fragmentarea evidentă azi în periodicele biblice, de exemplu, se datorează în parte înțelegerii „disciplinelor” academiei în Apus: artele și științele sunt separate în categorii distincte, cu scopul unei analize profunde, așa încât frecvent nu se mai vede pădurea de copaci. În domeniul studiilor biblice, în special, această fragmentare rezultă din preluarea metodelor utilizate de critica literară profană. Nu este nici o îndoială că această sursă și criticismul formal au fost extrem de folositoare pentru a arăta modul de încorporare într-un text a elementelor kerigmatice, catehetice, liturgice sau de alt tip. Astfel textul se atomizează, iar integritatea și puterea lui sunt distruse. Edițiile critice au încercat să recupereze ceva din perspectiva holistică a textului, prezentând procesul de compoziție și programul teologic corespunzător. Totuși, această muncă a produs teorii multiple despre natura compozită a scrierilor biblice. (Este mai chibzuit să presupunem, de exemplu, că *Filipeni 3* și *2 Corinteni 10-13* au fost inserate în textul original prin niște procese sinuoase ce nu au lăsat absolut nici o urmă în tradiția textuală sau, simplu, să acceptăm că modificarea de ton în pasajele respective se datorează întrebuințării, frecvente la Sfântul Pavel, a paralelismului chiastic A : B : A ?).

Reacțiile apărute în urma demersului dezintegrator al criticii biblice moderne, în marea ei majoritate, au determinat înclinarea balanței în direcția opusă. Noua critică literară, în mod particular teoriile narativității și ale receptării, ne-a fost de un real folos în înțelegerea modului de funcționare a povestirii. Însă, tendința spre

relativism a acestor teorii constituie un aspect „negativ”. Precum structuraliștii, ei abandonează interesul pentru sensul literal al textului biblic, oprindu-se mai degrabă asupra sensului instaurat de cititor, așa-numitul „pol estetic” în „entitatea virtuală bipolară” ce alcătuiește o compoziție literară. Dacă dinamica receptării trebuie înțeleasă, în schimb, prima problemă a exegetului trebuie să fie aceea care, în mod tradițional, este în demersul hermeneutic: determinarea *sensului literal* al textului. Altfel textul se desprinde de contextul istoric în care a fost produs, iar „exegeza” se reduce la o formă modernă și sofisticată de alegolizare.

Rezultatul este pierderea integrității și autorității mărturiei biblice. Teme singulare, ilustrând programe teologice particulare, ies la iveală și par de cea mai mare însemnătate. Fiecare interpret își fixează preferențial un „canon în interiorul canonului”. Reducționismul este la ordinea zilei; vechile tradiții referitoare la originea istorică și sensul teologic al textului sunt abandonate drept naive și profund neplauzibile; și eforturi substanțiale se îndreaptă spre distrugerea, pe bazele unor dovezi extrem de discutabile, a imaginilor biblice ale lui Dumnezeu, Hristos și a credincioșilor creștini.

Cel mai notabil exemplu pentru acest tip de pseudoștiință este, probabil, absurditatea „Seminarului Iisus” („Jesus Seminar”) cu concluziile sale codate color, referitoare la ce a spus și ce nu a spus Iisus. Cu toate că o parte din analizele Seminarului pot fi corecte din punct de vedere istoric, problema este că proiectul în ansamblu trădează flagrant mărturia biblică. Dacă „inspirația” are vreo semnificație, ea înseamnă că Dumnezeu cel înviat, este prezent, prin Duhul Sfânt, în interiorul comunităților de credință, spre a călăuzi alcătuirea și interpretarea scrierilor biblice, și spre a le face revelație a adevărului și a vieții.

Datorită acestei funcții hermeneutice permanente a Duhului în Biserică, trebuie să înțelegem puterea cuvintelor lui Iisus, fie că provin din predica Lui de-a lungul lucrării Sale publice, fie că reprezintă cuvinte ale Domnului înviat și slăvit, împărtășite comunității eclesiale prin Duhul Sfânt după Cincizecime. Aceasta

este o chestiune de mare importanță: faptul că e implicată activitatea lui Hristos în lume *după înălțarea Sa* – o activitate empiric neverificabilă – înseamnă că abordările pur științifice ale interpretării biblice vor considera asta de neacceptat. Exegeza constrânsă de perspectiva științelor naturale poate considera „autentice” doar afirmațiile pe care Iisus le-a spus cu adevărat în timpul vieții Lui pământești, înaintea răstignirii Sale. Totuși, cercetătorii moderni, inclusiv membrii de la „Jesus Seminar” au arătat că în cele mai multe cazuri este imposibil să hotărâm, cu un anume grad de certitudine, dacă o anumită învățătură atribuită lui Hristos a fost realmente spusă de El sau reprezintă o formulare a Bisericii. Avem cu alte cuvinte o singură alternativă. Afirmații atribuite lui Iisus de Evanghelii, fie au fost rostite de El în timpul lucrării Sale pământești (acestea reprezintă o mică parte din total), fie provin din reflecția teologică a autorilor Evangheliei sau a altora din Biserica primară. În primul caz, pot fi considerate autentice în măsura în care își au originea mai mult sau mai puțin neștirbită în Iisus însuși⁵. În cel de-al doilea caz ele ar trebui să fie citite doar ca reflecții teologice referitoare la mesajul lui Iisus, și nu elemente concrete ale acelui mesaj.

Din perspectivă ortodoxă și biblică – nu există altă cale de a aborda chestiunea „autenticității”. Experiența poporului creștin de la început dovedește că, după Învierea Sa, Iisus continuă „să vorbească” Bisericii prin vocea Duhului, ce sălășluiește în comunitatea de credință (*Ioan 16,13; cf. Apocalipsă 2, 7*)⁶. În acest mod, Tradiția devine o realitate *vie* și nu doar o simplă colecție de arhivă. În primele două generații creștine, autorii Evangheliilor

⁵ Luând în considerare faptul că orice afirmație evanghelică rostită de Iisus a trecut prin filtrul traducerii din aramaică în greacă, și orice traducere este inevitabil mai mult o parafrază decât reproducerea cuvintelor rostite inițial.

⁶ În slujba ortodoxă, experiența prezenței permanente a lui Hristos în Biserică primește o formă specială în condacul Înălțării: „Plinind rânduiala cea pentru noi, Stăpâne Hristoase, ne-ai strălucit nouă din Fecioară, ca, precum din pânțele fiarei celei din mare pe proorocul Iona, întreg l-ai scos, așa să scoți din stricăciune pe Adam cel căzut, cu tot neamul” (*Penticostar*, Editura Institutului Biblic, București, 1988, p. 256).

canonice s-au inspirat, pentru a-și alcătui scrierile, din propria lor memorie și din memoria comunităților respective. Memoria aceasta – păstrată de Duhul Sfânt și transmisă în formă orală și scrisă – include învățăturile lui Iisus și diferite relatări despre activitatea Sa. Ea conține, de asemenea, reflecții asupra sensului acelor învățături și întâmplări. Modul în care înșiși autorii Evangheliei au interpretat acest material tradițional – cum au tradus, au reconfigurat, și au răspândit cuvintele reale ale lui Iisus, cum au fost repovestite și modificate întâmplările din lucrarea Sa pământească – a fost, de asemenea, călăuzit sau „inspirat” de Duhul Adevărului. Pe de o parte, Duhul aduce în amintire în Biserică tot (*panta*) ceea ce Iisus i-a învățat pe ucenici până la patimile și moartea Sa, adică vestea de mântuire, în măsura în care ucenicii Săi erau în stare să înțeleagă (*Ioan* 14, 26; 16, 12). Pe de altă parte, Duhul vorbește despre plinătatea adevărului (*alêtheia pasê*) pe care Iisus n-ar putea să-l împărtășească înainte de moarte și înviere. Această plinătate a adevărului vestită de Duhul Sfânt nu reprezintă nimic altceva decât *cuvintele lui Hristos înviat, înălțat și slăvit* (*Ioan* 16, 13-15).

Aceasta este problema esențială cuprinsă în fragmentul de la începutul capitolului: „Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați. – spune Iisus apostolilor în încăperea de sus – Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi [...] din al Meu va lua și vă va vesti” (*Ioan* 16, 12-15).

Deci, problema esențială nu este întrebarea *istorică*: Ce cuvinte a rostit concret Iisus până la Răstignire? Problema esențială este mai degrabă *autoritatea canonică* investită de Dumnezeu Însuși în întreaga mărturie biblică. Deoarece chiar printre *ipsissima verba Jesus*, cuvintele rostite în mod concret de Iisus pe durata lucrării Sale pământești, autorii biblici au fost selectivi, călăuziți în alegerea lor de solicitările comunităților locale și de memoria vie a Bisericii. Considerăm articol de credință faptul că procesul de selecție și de reconfigurare a acestor învățături – pentru a furniza temeiul scrierilor apostolice – a fost

un proces „inspirat”, călăuzit, prin manifestarea Duhului Adevărului, de Domnul cel înviat. A căuta *ipsissima verba Jesus*, așa cum ar fi trebuit să învățăm din originala formulă „în căutarea lui Iisus cel istoric”, este în ultimă instanță, lipsit de sens. Ar putea fi interesant din punct de vedere strict istoric, însă e fără însemnătate în privința mântuirii. Rostite înainte de răstignire sau după înviere și înălțare, cuvintele lui Iisus au putere – sunt cuvinte ale vieții veșnice – doar pentru că sunt investite cu puterea mântuitoare a lui Dumnezeu Însuși. Cu alte cuvinte, nici însemnătatea, nici puterea de mântuire nu depind de istoricitatea acestor cuvinte – adică de rostirea lor concretă înainte de Răstignire, ci, mai degrabă, de *canonicitatea* lor, de caracterul normativ hotărât de divinitate⁷.

Susținătorii *Seminarului Iisus* („Jesus Seminar”) ar respinge cu siguranță această direcție de gândire considerând-o „precritică”, adică, în esență, „fundamentalistă”. Dar un asemenea demers nu se bazează exclusiv pe tradiția patristică. El este în mod repetat reconfirmat în experiența Bisericii slujitoare, unde autoritatea Cuvântului canonic este anunțată de prezența vie a însuși Cuvântului fără de moarte. Din perspectiva aceasta, *Jesus Seminar* este doar un exemplu extrem al tendinței spre locuri comune în aria studiilor biblice: favorizarea cercetării științifice mai mult decât scopurile lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii⁸.

⁷ Sub influența generată de *Jesus Seminar* în literatura de specialitate și în cea de consum, de asemenea la televiziune sau în alte medii de informare, putem doar să subscriem judecății eminentului cercetător evreu Jacob Neusner, care a afirmat că *Jesus Seminar* „reprezintă cea mai mare glumă de la Piltdown Man, sau înșelătoria absolută în studiile *Noului Testament*”. Citat în „Time Magazine”, 10 ianuarie 1994, p. 39.

⁸ „Simbolic” (*symbolikos*) este utilizat aici cu sensul de „reprezentare”: o anumită realitate denotă sau reprezintă o altă imagine, frecvent una eshatologică sau transcendentă. După cum vom vedea în continuare, simbolul nu este în mod obligatoriu separat de referentul său prin extensie temporală (adică istorică); referentul suprasensibil poate coincide cu reprezentarea sa vizibilă. Cf. *I Corinteni* 10, 14 și Sfântul Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon* 86, 3 (P.G. 6. 681 A).

În toate tradițiile confesionale este necesară redresarea instabilității pentru a evita un pericol. Dezechilibrul este cauzat de adoptarea unilaterală a sistemelor de analiză de text ce fragmentează mărturia biblică în informații observabile științific și empiric, lipsite de valoare revelatorie. Capcana este extrema opusă, ilustrată de fundamentalism sau literalism naiv. Aceasta presupune abandonarea tuturor metodologiilor critice, în sens pozitiv, dar într-o rău-direcționată încercare de a conserva textul în conformitate cu anumite presupoziii dogmatice străine lui, ca de exemplu infailibilitatea verbală.

Nici una din aceste extreme nu servesc Scripturii, pentru că nici una nu apreciază calitatea dinamică, plină de Duh a Cuvântului lui Dumnezeu. *Biblia* este cartea vie și, de asemenea, cartea despre viață. Citită în mod adecvat, poate deveni mediu pentru împărtășirea cunoașterii de viață dătătoare a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, prin lucrarea Duhului Sfânt în intervalul dintre text și cititor, *Biblia* poate deveni mediu pentru *comuniunea* cu Dumnezeu, ce se dezvăluie pe Sine în și prin ea.

4. Tipologia în interpretarea biblică

Pentru a comprima problemele discutate până aici, formulăm următoarele întrebări. Cum se citește corect *Biblia*, din perspectivă ortodoxă? Care sunt presupozitiile cu care întâmpinăm textul pentru a aduna puțin câte puțin mântuitoarea, vindecătoarea și de viață dătătoare „cunoaștere de Dumnezeu?”

Trei din aceste presupoziii de bază susțin că: 1) Dumnezeu este stăpân deplin peste întreg cosmosul, creatorul, susținătorul și răscumpărătorul lui; 2) Dumnezeu guvernează toate întâmplările din cursul istoriei umane, fie prin „voia sa permisivă”, ce îngăduie tragedia și distrugerea într-o lume decăzută, fie prin „voia Sa intențională”, generatoare de întâmplări ce duc lumea spre mântuire și pe credincioși spre viață veșnică; și 3) Dumnezeu a orânduit „istoria mântuirii” în termenii de „făgăduință” și

„împlinire”: adică și-a revelat voia mântuitoare – economia divină – prin mijlocirea primului Legământ încheiat cu Israel, și desfășoară această economie de-a lungul vieții Bisericii.

În cadrul istoriei mântuirii evenimente alese ce au loc în experiența unui popor, în mod particular a evreilor, constituie „tipuri” (*typoi*) sau figuri profetice de persoane, întâmplări și instituții ce vor veni și vor fi împlinite în vremea mesianică. Relația între cele două Testamente este de ordin „tipologic”: promisiunile de mântuire ale lui Dumnezeu, manifestate prin întâmplări din istoria lui Israel și, de asemenea, prin profețiile proorocilor, vor fi desăvârșite în persoana lui Iisus Hristos și în viața Bisericii. Asta înseamnă că *Vechiul Testament* și *Noul Testament* vorbesc unul despre celălalt și, prin urmare, pot fi interpretate doar *prin reciprocitate*. Deși *Vechiul Testament* constituie încă „Scripturile ebraice”, el reprezintă, de fapt, primul panou din dipticul al cărui întreg dezvăluie activitatea creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu în persoana Fiului Său, Iisus Hristos. Metoda exegetică dezvoltată de Părinții Bisericii pentru a rezolva această sarcină de interpretare – ce vede în *Vechiul Testament* prefigurarea sau imaginea perfectă a *Noului Testament* – este prin urmare, metoda *tipologiei*. Astăzi, ea este un tip de abordare a interpretării biblice extrem de discutat și frecvent greșit înțeles; prin urmare, e nevoie de o analiză mai atentă pentru a-i redescoperi valoarea de instrument euristic.

Vechiul Testament și *Noul Testament* reprezintă o mărturie *unitară* a istoriei mântuirii. Relația între cele două Testamente este aceea de la făgăduință la împlinire. Între ele există o unitate interioară și organică, astfel că persoane și întâmplări centrale din *Vechiul Testament* își au sensul ultim în *Noul Testament*. Relația de la promisiune la împlinire, inerentă procesului istoric însuși, poate fi descrisă ca o relație de la tip la antitip sau, în perspectiva verticală a Scrierilor iudaice și ioaneice, de la tip la arhetip. Pentru a interpreta *Vechiul Testament* în lumina Evangheliei, exegetul ortodox trebuie să recurgă la tipologie ca la un demers

indispensabil, alături de alte variante de abordare, precum critica narativă și formală.

Unitatea între *Vechiul* și *Noul Testament* se întemeiază pe modul propriu Bisericii de a înțelege legăturile istorice și simbolice dintre ele. De obicei se face o distincție între două metode de descifrare a acestor conexiuni: alegoria și tipologia. Este îndeobște admis că tipologia marchează conexiunile între persoane, întâmplări, locuri și instituții concrete ale *Vechiului Testament* și realități paralele din *Noul Testament*, care le completează și le desăvârșesc pe primele. Astfel, Moise și Melchisedec sunt tipuri sau imagini profetice ale lui Hristos, adevăratul Dătător de lege și Mare Preot. Mana din pustie este interpretată ca imagine tipologică a Cinei Domnului sau a Euharistiei. Templul din Vechiul Legământ prefigurează Biserica Noului Legământ ș.a.m.d. Alegoria, pe de altă parte, este considerată o căutare a sensului „ascuns” sau simbolic al unei narațiuni din *Vechiul Testament*, cu o semnificație mai înaltă, mai plină sau mai spirituală decât sensul deslușit de tipologie. Exegeza alegorică nu focalizează evenimente istorice ca atare, ci semnificația spirituală profundă, camuflată în *cuvintele* prin care se povestește acea întâmplare.

Dacă tipologia predomină în hermeneutica ortodoxă mai mult decât alegoria, faptul se datorează tendințelor radicale de dezistoricizare ale metodei alegorice, precum cea dezvoltată de Sfântul Clement, Origen, Didim cel Orb și alți reprezentanți ai școlii exegetice din Alexandria de-a lungul secolelor III și IV. Exegeții școlii rivale din Antiohia – în special Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, Teodoret din Cyr și Sfântul Ioan Gură de Aur – susțin cu tărie că semnificația ultimă a oricărei întâmplări sau realități trebuie să se întemeieze pe evenimentul în sine, adică să se întemeieze în istorie. În cercetarea lor caută *theoria*, o viziune inspirată a adevărului divin. Această preocupare i-a condus la identificarea, nu a două sensuri, ci a unui *dublu sens* în evenimentele din *Vechiul Testament*, un sens sau o semnificație în același timp literală (adică istorică) și spirituală. Prin lucrarea lui Dumnezeu, acele întâmplări și realități se orientează spre și sunt

desăvârșite de realitățile și întâmplările corespondente din *Noul Testament*. În mod similar, imagini din *Noul Testament* pot fi analizate ca prototipuri ale arhetipurilor transcendente, cerești: de exemplu, Biserica ce se orientează spre și se desăvârșește prin Împărăția lui Dumnezeu, sau Euharistia direcționată înspre și desăvârșită de ospățul eshatologic.

Cât privește tipologia antiohiană, mișcarea unidirecționată dinspre trecut spre viitor sau de la pământ spre cer ilustrează doar o parte a problemei. Mai important este să înțelegem că tipologia presupune o *dublă mișcare*: din trecut spre viitor, dar de asemenea din viitor spre trecut. Adică antitipul și arhetipul sunt deja, în mod prevestitor, prezente în tip, prezente prin anticipare, precum în formula „deja, dar nu încă (în întregime)”. Prin urmare, Logosul etern apare deja în *Vechiul Testament*, nu ca agent al creației (*Facerea* 1, 1 și urm.; *Ioan* 1, 3; *Coloseni* 1, 16; *Evrei* 1, 2), ci în calitate de prezență divină călăuzitoare și sprijinitoare a poporului ales. În felul acesta Părinții Bisericii au susținut că fiecare teofanie, fiecare lucrare dumnezeiască din *Vechiul Testament*, trebuie înțeleasă drept teofanie a lui Dumnezeu-Fiul, mai degrabă decât a lui Dumnezeu-Tatăl. Cel mai concludent exemplu din *Noul Testament* pentru acest mod de a gândi îl oferă Sfântul Apostol Pavel în *I Corinteni* 10. Vorbind de stânca din care israeliții au băut apă în pustie, Sfântul Pavel mărturisește: „Iar stânca era Hristos !” Fiul lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, era prezent și lucrător în stâncă, precum a fost în persoana lui Moise. Stânca este un tip al lui Hristos; deci convingerea lui Pavel este că *tipul conține deja și manifestă antitipul*.

Aceasta înseamnă că perspectiva tipologiei este cea a unei autentice istorii a mântuirii. Întâmplările din trecut se împlinesc prin realitățile viitoare; dar desăvârșirea viitoare sau eshatologică este deja vădită în împlinirea însăși. Deja trăim în „eshaton”, în „zilele de pe urmă” ale Noii Creații. Deja participăm la Împărăție și la bucuria sărbătorii, prin celebrarea euharistică; deja moartea a fost nimicită și primim viață, prin învierea din moarte a Creatorului vieții.

Înțelegerea conexiunilor de acest tip presupune ca exegetul să fie conștient de legăturile posibile ce există între realitățile din *Vechiul Testament* și antitipurile corespunzătoare lor în *Noul Testament*. O viziune spirituală, o *theoria* dată de Dumnezeu are, de asemenea, importanță majoră. Această viziune unește, într-un singur program hermeneutic, tipologia și o anumită perspectivă alegorică. Nu mai putem menține aspectele radicale ale dezistoricizării din alegorie, așa cum făceau Părinții din Antiohia. Totuși există un aspect valabil și util în alegorie, în măsura în care tipul conține o plinătate a semnificației pe care autorul Bibliei n-o poate vedea. Evanghelistul Ioan susține că Isaia „a văzut” Slava lui Iisus și a vorbit despre El (*Ioan* 12, 41). Dar aceasta înseamnă că profetia lui Isaia e direcționată spre o figură mesianică ce va să vină. Comunitatea eshatologică de credință poate susține, doar din perspectiva Bisericii, că Iisus din Nazaret este cel la care se referă Isaia. Această credință mesianică se bazează pe legătura *tipologică* dintre nădejdea lui Isaia și împlinirea acelei speranțe prin trăirea lui Iisus în Biserică. Totuși, această legătură depinde de interpretarea *alegorică* a tipului mesianic. Identificarea lui Emanuel născut din fecioară (*Isaia* 7, 14) sau a „omului suferinței” (*Isaia* 52, 53) cu persoana lui Iisus necesită o înțelegere a sensului „ascuns” al textului, o semnificație ce nu a fost vizibilă pentru profetul însuși, sau de care el a fost, cel mult, conștient într-un mod voalat. Semnificația devine evidentă *numai prin lucrarea inspiratoare a Duhului în Biserică*, prin care se oferă ochilor credinței o autentică *theoria*, o viziune a adevărului sau a realității hotărâtă prin putere dumnezeiască.

5. Tipul ca eveniment și interpretare

Studiile recente au modificat în chip semnificativ imaginea tradițională a tipologiei și alegoriei. Frances Young, de exemplu, este de părere că vechii exegeți n-au operat o distincție tranșantă între cele două metode exegetice și că tipologia ca atare este „un

construct modern”⁹. Deși exagerează¹⁰, ea înțelege corect tipurile în *Biblie* „Cuvântul *typos* – susține ea – poate fi folosit pentru orice „model” sau „parabolă”, prefigurând împlinirea, fie că este un eveniment sau un ritual repetat. Nu caracterul istoric al evenimentului generează „tipul”, ceea ce contează este calitatea lui mimetică (adică reprezentatională)¹¹. Asta înseamnă că tipologia funcționează mai puțin diacronic decât sincron. Relația tip – antitip nu depinde, în primul rând, de extensia istorică în timp, din trecut spre viitor. Mai degrabă, tipul conține „o pecete mimetică” sau o valență reprezentatională ce va primi expresie prin narațiunea biblică, astfel că antitipul este deja oglindit sau „conținut în” tip. Promisiunea conține, prevestitor, propria sa Împlinire deoarece tipul poartă „pecetea adevărului veșnic”¹².

Nu este vorba despre un concept nou; de fapt, el coboară cel puțin până la Diodor din Tars. În cele din urmă, perspectiva se înrădăcinează în credința Sfântului Pavel despre prezența lui Hristos în *Vechiul Testament* (1 *Corinteni* 10, 4). Contribuția lui Frances Young are, totuși, o importanță aparte în clasificarea caracteristicilor „simultane” ale tipurilor: ele transcend, în mod pur

⁹ F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, Anglia, University Press, 1977, p. 152. Acest studiu important oferă o nouă și valoroasă analiză a exegezei patristice.

¹⁰ Termenul „tipologie” se poate să fi apărut în secolul XIX, dar distincția între exegeza tipologică și cea alegorică, după cum am observat, era bine cunoscută Sfinților Părinți. Cei din Alexandria utilizau în mod conștient metoda alegorică, urmând o respectabilă tradiție, printre al cărei reprezentanți de seamă se numără Filon Evreul; Părinții din Antiohia, în mod special Diodor din Tars, au utilizat tipologia în crearea unor opere astăzi pierdute. Profesorul Young subliniază, corect, că problema este abordată în cercetarea modernă din perspectiva istoriografiei secolului XIX, și că primii exegeți nu au operat o distincție categorică între cele două metode exegetice. Antiohienii, în special Teodor de Mopsuestia, a condamnat ceea ce ei considerau a fi exces în alegoria utilizată de alexandrini; totuși, apelul frecvent la tipologie s-a transformat în ceea ce considerăm astăzi a fi interpretare alegorică.

¹¹ Young, p. 153.

¹² Young, p. 157.

linear, programul istoric (promisiunea „veche” spre „împlinirea” viitoare) și reflectă mai degrabă ceea ce Sebastian Brock numește timp a-temporal „sacru” sau „liturgic”. În cadrul timpului transcendent, tipul dobândește calitate simbolică și revelatorie ce ajunge la expresie prin narațiuni sau relatări ale evenimentului, mai mult decât prin evenimente istorice în sine; adică prin *textul Scripturii*. Prin urmare, se poate afirma că tipologia, precum alegoria, găsește sensul ultim mai puțin în evenimentele istorice, cât în mărturia biblică asupra lor.

Totuși, esențial este să nu separăm rădăcinile istorice ale tipologiei. Revelația are loc în mod necesar în zona pe care o numim „istorie” și prin mediul realităților istorice: întâmplări, persoane, locuri, instituții, ritualuri. Aceste realități pot să fie obiectiv neverificabile, pot fi esențial simbolice sau parabolice (de exemplu mitul etiologic din *Facerea* 1-11; istoria lui Iona). Ele nu sunt, din acest motiv, mai puțin „reale” decât întâmplările din experiența noastră imediată. În măsura în care există în *conștiința religioasă inspirată de puterea divină* a poporului lui Dumnezeu, ele împărtășesc adevărul revelat și servesc scopurilor lui Dumnezeu pentru mântuire, chiar dacă relatările despre ele pot fi etichetate, în sens propriu, mituri, legende sau chiar metafore.

Important este că dincolo de narațiunea biblică există o realitate ultimă, adevărul ultim, ce a fost dezvăluit într-un punct anumit al istoriei în cadrul experienței umane, determinabilă obiectiv. De exemplu, „orice s-ar fi întâmplat în realitate” în Egipt în timpul Exodului, prin intervenția lui Dumnezeu în treburile oamenilor, poporul ales a fost „în realitate”, „din punct de vedere istoric”, eliberat din robie, a peregrinat prin pustie (condus, am spune, de Moise) și s-a așezat pe pământul promis lor de Dumnezeu.

Actul de întemeiere în experiența eshatologică a lui Israel are de asemenea semnificație transcendentă, ascunsă evreilor, dar dezvăluită în persoana și lucrarea lui Iisus Hristos. Ieșirea din Egipt este un tip – o imagine simbolică, înrădăcinată în istorie, dar

care transcende dimensiunea timpului și a spațiului – ce țintește spre și este împlinit prin moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu; la fel cum „plecarea” lui (cf. *Luca* 9, 31, *exodon*) este o prefigurare tipologică a „învierii tuturor”: eliberarea de la sfârșitul vremii a mădularelor Trupului său de robia păcatului și a morții. Dar, pe câtă vreme ieșirea din Egipt, ca simbol revelator al victoriei ce va să vină, *vestește profetic* eliberarea finală prin Hristos, moartea și învierea lui Hristos însuși *împlinesc*, de fapt, această eliberare. Antitipul nu repetă pur și simplu tipul într-o formă diferită; îl *împlinește*.

Istoricitatea tipului și a antitipului aparțin de două stări diferite. Antitipul (în acest caz, moartea și învierea lui Hristos) acordă tipului (ieșirea din Egipt) semnificația ultimă ce va fi revelată complet doar (în experiența) femeilor mironosite și ucenicilor prin arătările lui Hristos Cel înviat și în împărtășirea lor cu El, ca Domn înălțat și slăvit. Ca *typos*, ieșirea din Egipt conține „pecetea” sau semnificația împlinită de biruința lui Hristos asupra morții. Dar, pe câtă vreme antitipul este în mod necesar o realitate concretă și obiectivă în sfera experienței umane – și, prin urmare, un „fapt” determinabil istoric – tipul nu posedă același grad de realitate sau de verificabilitate; nu are în mod necesar același grad de istoricitate. Deoarece semnificația tipului stă în *calitatea lui simbolică* și în modul în care este *interpretată* această calitate în experiența lui Israel și a Bisericii.

Pentru poporul care „a ieșit din Egipt”, semnificația ultimă a exodului a fost doar prevestită de evenimentele concrete, oricare ar fi fost acestea. Este evident că oamenii au experimentat eliberarea printr-o serie de întâmplări pe care și le vor aminti, repovesti și sărbători ulterior. Pentru generațiile următoare de evrei, și pentru primii creștini, semnificația ieșirii din Egipt constă în „amintirea” evenimentului; adică în *continua relatare și tâlcuire a întâmplărilor*, mai mult decât în întâmplările propriu-zise. În acest mod – prin povestire, interpretare și sărbătorire – ieșirea din Egipt a fost, de-a lungul veacurilor, trăită și reactualizată continuu.

Subliniem că semnificația – și prin urmare revelația – se găsește mai mult în text, în mărturia tâlcuitoare a evenimentului și mai puțin în întâmplare.

În consecință, orice „s-ar fi întâmplat cu adevărat” în vremea ieșirii din Egipt, nu aceasta constituie esența tipului. Adevărata esență a tipului este *tâlcuirea* acelor întâmplări – elaborarea „semnificației lor spirituale” – ce configurează conștiința religioasă a oamenilor. Faptul reiese evident din lectura *Psalmilor* 104 și 105 care, alături de *Psalmul* 77 repovestesc intervențiile mântuitoare ale lui Dumnezeu în favoarea lui Israel. Aici, ieșirea din Egipt este prezentată ca un tip de eliberare pentru care psalmistul se roagă în experiența sa personală: „Păcătuit-am *ca și* părinții noștri [...]. Părinții noștri în deșert n-au înțeles minunile Tale [...]. Dar i-a mântuit pe ei pentru numele Său [...]. Și le-a dat să găsească milă înaintea celor ce i-au robii pe ei” (*Psalmul* 105). Această relatare despre dragostea lui Dumnezeu pentru poporul Său păcătos și răzvrătit se încheie cu un strigăt ce atrage atenția asupra prezentului: „Mântuiește-ne, Doamne, Dumnezeul nostru, și ne adună de prin popoare, ca să slăvim numele Tău cel sfânt și să ne fălim cu slava Ta”.

Această interpretare a evenimentelor istorice legate de ieșirea din Egipt, – oricât de reale ar fi fost – constituie ceea ce primii ucenici ai lui Iisus au considerat a fi vestea profetică sau tipul propriei lui morți și învieri. Problema esențială, subliniem, nu este întâmplarea istorică în sine, pentru că aceasta ar fi putut fi interpretată din punct de vedere teoretic și deci transmisă în diverse moduri, ce nu sunt conforme cu „evenimentul Hristos”. Ce rămâne fundamental în mărturia *Vechiului Testament* este *interpretarea scripturală* a evenimentelor din istoria lui Israel, ce funcționează ca tipuri ale realităților ce vor veni. În consecință, autorul *Epistolei către Evrei* se inspiră dintr-o interpretare a Ieșirii din Egipt, oferită de psalmist (*Psalmul* 94, 7-11), ca să-L înfățișeze pe Iisus ca antitip al credinciosului Moise și pe creștini ca pe aceia în care se poate împlini promisiunea făcută lui Israel (*Evrei* 3, 4).

Ce interesează aici nu sunt evenimentele ca atare, ci interpretarea lor de către psalmist, care vorbește în numele lui Israel.

Tipul, prin urmare, constă din *evenimente interpretate* a căror istoricitate este de importanță secundară. Deoarece scriitorii apostolici și patristici au fost convinși că „toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu”, nu era deloc important ca evenimentele *per se* să fie obiective, științific autentificate. Totuși, nu trebuie să înțelegem că „istoria nu contează”, că este lipsit de importanță dacă ieșirea din Egipt a avut loc sau nu. Pentru gândirea psalmistului, la fel ca și pentru cea a apostolilor, ceea ce s-a întâmplat în realitate de-a lungul secolului XIII î. Hr. în Egipt a dus de fapt la eliberarea lui Israel și constituirea lui ca popor ales al lui Dumnezeu. Dacă tipul înseamnă interpretare, este vorba despre interpretarea intervenției concrete, istorice, a lui Dumnezeu în lucrurile omenești. Conceptul de tip necesită, deci, să fie extins. Trebuie să cuprindă realitatea obiectivă, concretă a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în sfera existenței umane – adică evenimentul mântuitor – și *interpretarea* aceluia eveniment, ce devine un element al Tradiției în forma scrierilor *Vechiului Testament*.

Interpretarea are întâietate asupra evenimentului în sensul că antitipul este înțeles numai în lumina acestei interpretări. Oricare ar fi precizia detaliilor referitoare la „piatra duhovnicească” (*Ieșirea* 17, *Numerii* 20), Sfântul Apostol Pavel își întemeiază argumentația în *I Corinteni* 10 pe această mărturie scripturală și pe un midrash târziu, care înfățișează stânca urmându-i pe israeliți în mod concret în peregrinările lor prin deșert. Această relatare este în mod sigur legendară. Cu toate acestea, ea servește scopurile Apostolului, prezentându-L pe Hristos tot timpul printre israeliți de-a lungul experienței lor prin pustie, ca un izvor (în limbaj ioaneic) supranatural și inepuizabil de „apă vie”. Pe Apostolul Pavel nu îl interesează precizia istorică. Aceasta nu reprezintă nici un interes pentru el, deoarece el preia, la adevărata ei valoare, tradiția pe care a primit-o. Preocuparea lui reală este *interpretarea*

stâncii, și aceasta pe două paliere: întâi semnificația stâncii este elaborată de tradiția ebraică, și apoi din punct de vedere tipologic el le vorbește corintenilor. Ca și cum binecuvântările lui Dumnezeu asupra lui Israel în forma apei și a manei nu constituiau garanție pentru mântuirea poporului, la fel împărtășirea Botezului și a Euharistiei – antitipurile creștine ale apei și manei – nu sunt garanție că mânia lui Dumnezeu îi va cruța pe corinteni dacă vor continua să se dedea desfrâului (I Corinteni 10, 1-12).

În gândirea Apostolului și a scriitorilor patristici de mai târziu, ambele paliere de interpretare – a tradiției ebraice și a Sfântului Pavel însuși – presupun istoricitatea sau realitatea concretă, obiectivă a evenimentului în discuție. Detaliile întâmplării s-ar fi putut pierde și întreaga poveste ar putea fi acoperită de materialul legendar (ce reprezintă interpretarea ulterioară), încât este imposibilă recuperarea întâmplărilor ca atare. Totuși, e clar că atât autorii apostolici, cât și cei patristici au fost convinși că „ceva s-a întâmplat într-adevăr”, că Dumnezeu, sau mai degrabă Fiul cel veșnic al lui Dumnezeu, a fost prezent și activ în istoria lui Israel pentru a călăuzi poporul pe parcursul căii întortocheate spre mântuirea lor. Și a făcut aceasta prin ceea ce numim realități istorice: evenimente prezente în experiența lui Israel.

În măsura în care sunt repovestite, evenimentele depind de interpretare, așa cum se întâmplă cu toate evenimentele, inclusiv cu cele de astăzi. Nimeni nu consideră programele de știri TV în totalitate obiective; toți recunosc că ele sunt în aceeași măsură divertisment și „știri” de natură reală. Aceasta nu înseamnă că relatările lor sunt minciuni ori simple născociri. Sunt interpretări ale istoriei, configurate într-un mod anume, pentru a stârni un răspuns anume din partea telespectatorilor. Același lucru este adevărat și în ce privește interpretarea Apostolului Pavel asupra evenimentelor din *Vechiul Testament*, sau interpretarea pe care psalmistul a dat-o ieșirii din Egipt. Răspunsul pe care încearcă să-l trezească cititorilor era probabil diferit și mai nobil decât răspunsul căutat de prezentatorii știrilor. Dar dinamica este aceeași.

Evenimentele din trecut au semnificație astăzi pentru noi datorită interpretării pe care le-au atribuit-o contemporanii noștri. „Cum vor auzi fără propovăduitor?”, întreabă retoric Sfântul Pavel (*Romani* 10, 14). „A auzi” în acest sens înseamnă a înțelege semnificația anumitor evenimente *prin mărturia orală sau scrisă* și a o interioriza până ce credința și încrederea se statornicesc.

Ieșirea din Egipt a avut semnificație pentru israeliți și evrei prin interpretarea psalmiștilor și a altor exegeți ai tradiției, la fel cum a avut sens pentru primii creștini în virtutea interpretării Sfântului Pavel și a altor autori apostolici. Este important ca întâmplarea să aibă o fundamentare istorică, obiectivă, dar problema esențială rămâne modul prin care evenimentul istoric – care este lucrarea lui Dumnezeu în sfera existenței umane – este explicat și vestit.

Astfel, ieșirea din Egipt – întemeiată istoric ca eveniment și ca tip simbolic – (își găsește împlinirea în antitipul său – *evenimentele istorice* ale patimilor lui Hristos și biruinței Sale asupra morții. Ambele trebuie înrădăcinate în istorie, adică în realitatea empirică. („Iar dacă Hristos n-a înviat ...” (*I Corinteni* 15, 17), spune Apostolul Pavel). Totuși, ambele își găsesc semnificația ultimă *mai presus de istorie*: ieșirea din Egipt în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, în poporul Său Israel și în nădejdea lor spre împărăția mesianică; iar Învierea, în victoria lui Hristos asupra morții și în viața veșnică pe care el o oferă tuturor credincioșilor, „întâi evreilor, dar și păgânilor”. *Deși înrădăcinat în istorie (domeniul experienței umane decăzute), tipul transcende istoria în măsura în care poartă „pecetea” propriei sale desăvârșiri eshatologice.*

Tipul, prin urmare, este „dublu”. În mod necesar fundamentat în realitatea istorică – pentru că aici trebuie să fie realizată mântuirea, dacă aceasta ne privește pe noi ca ființe istorice – tipul poartă și revelează adevărul veșnic, realitatea veșnică. Unicitatea și semnificația tipului constă în faptul că funcționează ca intersecție între viața din această lume și viața din Împărăția de dincolo. De

aceea Diodor a trebuit să susțină că tipul conține *un dublu sens*, istoric și transcendent în același timp, literal și spiritual.

Întregul demers, bineînțeles, pare să fie total incongruent cu metodele moderne ale interpretării biblice, bazate pe critica istorică sau narativă. Totuși, consensul printre exegeții ortodocși presupune că un adevărat demers tipologic completează într-un mod fructuos demersurile științifice preponderent convenționale¹³.

Relația între tip și antitip nu e susceptibilă de a fi dovedită în sensul uzual al termenului. Poate fi dovedită sau mărturisită doar pe baza experienței eclesiale. Căutarea unei *theoria* patristice, întreprinsă cu mijloacele tipologiei și alegoriei, este posibilă numai datorită unei convingeri fundamentale ce o întărește, o convingere înrădăcinată ferm în mărturia biblică. Este convingerea că Dumnezeu însuși hotărăște și guvernează evenimentele și realitățile în istorie și investește acele evenimente și realități cu semnificația lor ultimă. Dacă afirmația Sfântului Pavel „stânca era Hristos” nu este doar o simplă fantezie, dacă ea corespunde unui adevăr esențial pentru credință, în sensul că este fundamental pentru istoria mântuirii, este pentru că Dumnezeu e prezent și activ în toată creația. El stabilește ordinea și sensul lucrurilor. Problema exegetului este să discearnă această ordine și să-i interpreteze sensul, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt.

Un alt element în interpretarea ortodoxă a *Bibliei*, la care vom reveni în capitolul următor, pare de asemenea să fie incompatibil cu demersul și atitudinea adoptate astăzi de către cei mai mulți exegeți ai *Bibliei*. El se referă la o convingere interioară prin care activitatea exegetică se întemeiază în viața comunității eclesiale.

¹³ Așa cum susține Frances Young, tipologia ar trebui înțeleasă ca un aspect mai larg al unui demers tipologic propriu-zis. Alegoria trebuie, bineînțeles, aplicată parabolilor lui Iisus și altor texte asemănătoare. Exegeza modernă operează instinctiv în acest mod, la fel cum recurge frecvent la modelul „făgăduinței” și al „împlinirii”. Cu toate acestea, mulți refuză să admită că utilizează o metodă, frecvent catalogată drept „precritică”.

Aceasta este credința, general împărtășită de tradiția patristică: *nu putem interpreta corect Sfânta Scriptură dacă nu trăim în conformitate cu ea*. În limbaj ioaneic, pentru a cunoaște adevărul, trebuie să umblăm în adevăr, sau în termenii Apostolului Pavel, pentru a avea „minteă lui Hristos” trebuie să trăim „în Hristos”.

Cu alte cuvinte, Scripturile nu pot fi înțelese corect și explicate cu adevărat decât din *interior*. Interpretarea lor corectă – adică adevărată sau „ortodoxă” – solicită exegetului o viață de căință personală, strădanie ascetică și rugăciune. Pentru a auzi cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu, trebuie să fii într-o comunitate vie și dătătoare de viață cu El, care este Cuvântul. Aceasta e cheia pentru înțelegerea afirmației enigmatice a lui Iisus din *Marcu* 4, 11: „Vouă vă este dat să cunoașteți taina împărăției lui Dumnezeu, dar pentru cei din afară, totul se face în pilde”. Pentru a pătrunde această taină nu e nevoie, totuși, de o gnoză specială, nici de o alegere specială în sensul predestinării. *Mysterion*-ul sau taina Împărăției lui Dumnezeu *se oferă tuturor*, fără excepție, la fel ca „apa vieții” oferită fără preț (*Apocalipsă* 22, 17). Pentru a fi primită trebuie doar să fie crezută. Totuși, credința trebuie exprimată de întreaga viață a omului: prin căință, rugăciune și lucrarea iubitoare, nu doar prin asentiment rațional la anumite afirmații doctrinare.

Interpretarea autentică a Sfintei Scripturi rezultă din interacțiunea între credință, dragoste și rugăciune. Acestea sunt daruri sau roade ale Duhului, acordate exegetului biblic. Ele pot transforma exegeza dintr-o analiză rațională într-o autentică *teologie*: o mărturie vie despre Dumnezeuul dătător de viață.

Capitolul 2:

Principiile hermeneuticii patristice

În viziunea Bisericii Ortodoxe, Sfânta Scriptură este definită prin adevăr, integritate și unitate.

Referitor la unitatea Scripturii, tradiția ortodoxă păstrează neschimbată perspectiva discutată în capitolul unu al acestei cărți, și anume: *Vechiul Testament* și *Noul Testament* sunt „cărți creștine”. Cele două Testamente alcătuiesc o *mărturie unitară* a Logosului divin, a Cuvântului fără de moarte, ce vine în lume să împlinească mântuirea „fiilor lui Dumnezeu” (*Ioan* 1, 12-13; 20, 31). Această mărturie și inspirația de la temelia ei este considerată *integrală* în măsura în care orice fragment din Scriptură oglindește același adevăr și, prin urmare, fragmentele obscure pot să fie clarificate prin orice alt fragment. De exemplu, prin reflecțiile Sfântului Pavel despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos, din *Epistola către Romani* 5, 9: „fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El”, se poate lămuri și extinde afirmația din *Epistola întâia a Sfântului Ioan* 1, 7: „sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat”. Sau aluzia misterioasă din *Isaia* 7, 14 (o fecioară va lua în pânțe și va naște fiu, Emmanuel) se poate interpreta în lumina fragmentului din *Evangelia după Matei* 1, 23, unde Fecioara Maria împlinește profetia lui Isaia, purtând în pânțe pe Fiul fără de moarte al lui Dumnezeu.

Fiecare fragment din *Vechiul Testament*, sau din *Noul Testament*, poartă mărturia, directă sau indirectă, despre persoana lui Iisus Hristos, care este însuși Adevărul Întrupat („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”, spune El - *Ioan* 14, 16). Prin urmare,

scrierile biblice, ca mărturie unică a acestui Adevăr, alcătuiesc „canonul”, norma sau „legea adevărului”, ce slujește drept temelie pentru credința și morala creștină.

Pentru Hristos și pentru Apostoli, Sfânta Scriptură este „Biblia ebraică”, pe care noi o numim „Vechiul Testament”. Din perspectiva Sfinților Părinți, afirmația că *Vechiul Testament* este o „carte creștină” e argumentată de faptul că ei văd în orice teofanie sau manifestare a lui Dumnezeu în istoria lui Israel nu pe Dumnezeu Tatăl, ci pe Dumnezeu Fiul, a doua persoană a Sfintei Treimi. Ei aud vocea lui Hristos în Psalmi (de exemplu, *Psalmul* 21) și de asemenea vocea omenirii păcătoase (*Psalmul* 50). Legea lui Moise este, în viziunea Părinților Bisericii, fundament al Noii Legi oferite de Hristos comunității creștine. Hristos este astfel Noul Moise, ce rostește Predica de pe munte, devenit acum un nou Munte Sinai. Aceasta este Noua Lege a Împărăției, cu antitezele ei, care proclamă o nouă morală și o nouă dreptate, mai puternice decât acelea ale fariseilor (să reamintim formula așa-numitelor „antiteze mateine” repetate de Iisus atât de frecvent: „Ați auzit că s-a zis ... Eu însă vă spun vouă ...”). Pentru Sfinții Părinți, copilul Emmanuel din fragmentul de la *Isaia* 7, „omul suferinței” din *Isaia* 52-53, nevinovatul ce iubește o prostituată (Osea) și revărsarea Duhului profetită de Ioil sunt tipuri (typoi) sau figuri ce vizează întruparea Fiului fără de moarte al lui Dumnezeu și, corect interpretate, dezvăluie semnificația persoanei Lui și scopul misiunii Sale pământești.

Aceste relații ne conduc spre afirmația că trecerea de la *Vechiul* la *Noul Testament* este o trecere de la „promisiune” la „împlinire”, de la figura profetică, la realizarea ei în persoana lui Hristos. Prin relatarea istoriei iconomiei divine de la Creație la Mântuire (care este Noua Creație), *Biblia* ca întreg, oferă o mărturie adevărată, integrală și unificată a lucrării Sfintei Treimi pentru viața și mântuirea lumii.

Viziunea patristică referitoare la unitatea celor două Testamente se întemeiază pe modul de interpretare a cărților *Vechiului Testament* de către înșiși autorii *Noului Testament*.

Principiile hermeneutice, sau legile de interpretare elaborate de Părinții Bisericii, reprezintă promovarea și extensia anumitor metode interpretative folosite de apostoli pentru a înțelege și a vesti semnificația mesianică a Legii și a Proorocilor.

Autorii apostolici caută să găsească în Scriptura lor, adică în *Vechiul Testament*, tipuri diferite sau figuri profetice pe care le văd împlinite sau desăvârșite în persoana și misiunea lui Iisus. Astfel, ei doar apelează la o metodă, utilizată, de fapt, de însuși Iisus. Iisus evocă anumite imagini și titluri, cunoscute în scripturile ebraice și în scrierile iudaismului intertestamentar pentru a dezvălui semnificația vieții și lucrării Lui. El își atribuie, de exemplu, titlul de „Fiu al omului”. Aceasta este o figură apocaliptică din *Daniil 7* și din scrierile pseudo-epigrafice, precum etiopicul *Enoh* (1 *Enoh*). „Fiul Domnului” desemnează o ființă divină ce urmează să vină la sfârșitul vremii, să judece viii și morții și să ne cheme în Împărăția lui Dumnezeu. (Doar din vremea Sfântului Ignatie din Antiohia [† c. 110] titlul de „Fiu al Domnului” desemnează natura umană a lui Hristos). Deoarece Iisus utilizează titlul de Fiu al Domnului cu referire la El Însuși, termenul primește o nouă semnificație. Deoarece în aramaică *bar nasha* înseamnă, simplu, o faptură umană, ambiguitatea inerentă titlului îi permite lui Iisus să o extindă și să-i dea profunzime, astfel încât termenul face referire la originea Sa dumnezeiască și de asemenea la Patimile ce vor veni (*Ioan 1, 51; Matei 9, 12*).

În *Evanghelia după Ioan*, în special, Iisus e numit „Fiu al Tatălui”. Evanghelistul Marcu îl numește „Fiu al lui Dumnezeu”, titlu cvasi-mesianic, atribuit inițial regelui lui Israel; totuși, nu e sigur că Iisus a întrebuintat această denumire pentru a face aluzie la El Însuși. Implicit, Iisus S-a identificat pe Sine cu „Sluga Domnului”, *Ebed Yahweh* de la *Isaia 52-53*, ce va fi umilită până în clipa morții luând asupra Sa păcatele poporului ales de Dumnezeu. Precum „omul suferinței”, Iisus, Preacuratul, va fi îndreptățit de Dumnezeu (prin înviere) și înălțat întru slavă (*Isaia 52, 13; 13, 10-12; cf. Ioan 12, 32*), o aluzie la înălțarea Lui, dar cu sens dublu: El urmează să fie ridicat pe cruce, iar apoi înălțat în

Slava Tatălui. Pentru a dezvălui sensul vieții și al morții Lui, într-un limbaj și în imagini familiare contemporanilor Săi, Iisus folosește, referindu-se la El Însuși, diferite imagini și titluri mesianice din *Vechiul Testament* sau inter-testamentare. El a afirmat că imaginile și numele acestea își găsesc împlinirea ultimă în propria lui viață și lucrare mântuitoare.

Într-o manieră asemănătoare, autorii scrierilor *Noului Testament* i-au atribuit lui Iisus alte imagini și titluri din *Vechiul Testament*. Cu cel puțin un secol înainte de nașterea lui Hristos, în comunitatea semi-monastică din Qumran, enigmatică figură a lui Melchisedec (*Facerea* 14) era considerată deja de origine dumnezeiască. Regele Melchisedec, deoarece părea fără geneologie umană, era considerat arhetipul regelui mesianic (cf. *Psalmului* 109, 4). Autorul *Epistolei către Evrei* vede împlinirea acestui arhetip în persoana lui Iisus, Fiul fără de moarte al lui Dumnezeu, ce va fi „Arhiereu după rânduiala lui Melchisedec”.

Și alți autori ai scrierilor din *Noului Testament* îi atribuie lui Iisus imagini și titluri preluate din *Vechiul Testament* și din iudaismul inter-testamentar. De fiecare dată, intenția lor este să arate că doar Iisus împlinește profețiile mesianice. Sfântul Pavel, de exemplu, îl consideră pe Iisus Înțelepciunea divină Întrupată. Deja în *Cartea Proverbelor* și a *Înțelepciunii lui Solomon*, figura înțelepciunii, personificată, e pre-existentă, sălășluind alături de Dumnezeu dinainte de creația lumii. Foarte probabil că aceeași imagine l-a inspirat pe Evanghelistul Ioan în prezentarea imaginii lui Hristos ca Logos, ‘sau Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu.

Evanghelistul Matei vede în Iisus împlinirea unui mare număr de profeții din *Vechiul Testament*. Nașterea din fecioară împlinește făgăduința de la *Isaia* 7, 14. Fuga în Egipt și revenirea în Galileea adevărește că Iisus întemeiază „adevăratul Israel”; și, alături de ceilalți evangheliști, în Patimile lui Iisus, Matei vede împlinirea făgăduințelor lui Dumnezeu către Israel din întreaga istorie a poporului ales.

Pentru apostolul Pavel, Hristos este deja prezent în *Vechiul Testament*, cel mai surprinzător, în stânca ce a slujit lui Israel, de-a lungul peregrinărilor prin deșert (1 *Corinteni* 10, 1-4) ca izvor de apă a vieții. În *Galateni* 4, 21-31 apostolul utilizează o metodă, pe care o numește „alegorică”, pentru a o identifica pe Agar cu *Vechiul Legământ* și pe Sara cu noul *Legământ*. (În acest fragment Sfântul Pavel utilizează, de fapt, o formă a tipologiei, în ciuda faptului că numește metoda *alligoumena* (*Galateni*, 4, 24).

Tipologia, tema făgăduinței și a împlinirii și folosirea vechilor titluri mesianice au servit autorilor apostolici în strădania lor de a susține că promisiunile lui Dumnezeu către Israel și lume sunt împlinite – sunt împlinite și înălțate la semnificații și mai înalte – de lucrarea mântuitoare a lui Iisus din Nazaret, Fiul răstignit și slăvit al lui Dumnezeu. Acești autori au pus bazele creării de perspective și proceduri hermeneutice variate, promovate de Părinții Bisericii, greci și latini, în generațiile următoare.

Pe urmele autorilor apostolici, teologii perioadei post apostolice conturează metode exegetice potrivite pentru a înțelege și explica relația dintre Iisus și tradiția *Vechiului Testament*. Mai multe lucrări recente au pus în discuție aceste metode, și nu intenționez să reiau aici dezbaterile lor¹. Scopul meu este mult mai modest: aș vrea să subliniez doar câteva preocupări hermeneutice fundamentale ce întemeiază și organizează exegeza Sfinților Părinți.

Care sunt, prin urmare, principiile sau presuposițiile hermeneutice utilizate de autorii patristici în încercarea de a interpreta Scriptura și de a explica semnificația „hristologică” a *Vechiului Testament*?

Răspunsul presupune, mai mult decât un set de reguli sistematice, o *perspectivă spirituală*, denumită *theoria*. *Theoria*,

¹ A se vedea în special B. de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis*, vol. I, *The Greek Fathers* (Petersham, MA, Saint Bede's Publications, 1993); J. Breck, *The Power of the Word* (Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1986); și M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church* (London, T&T Clark, 1994).

așa cum am arătat în capitolul precedent, înseamnă o viziune inspirată sau contemplarea Adevărului revelat prin puterea dumnezeiască, dăruit de Sfântul Duh atât autorilor patristici, cât și *exegeților ce le-au urmat acestora*.

Modul patristic de a înțelege *theoria* este în strânsă dependență de o perspectivă specială asupra inspirației. Amintim că bibliștii de la școala exegetică din Antiohia secolului IV susțin că fiecare eveniment al Scripturii are un „sens dublu”: literal și spiritual. Ambele izvorăsc din inspirația divină, tot așa cum Duhul lui Dumnezeu sălășluiește în și îl călăuzește pe autorul scrierii sfinte în alcătuirea lucrării sale. Antiohienii au înțeles sensul literal, printr-o aluzie la „intenția autorului biblic”, adică „la mesajul pe care scriitorul însuși îl înțelege din lucrarea inspiratoare a Sfântului Duh și caută să-l transmită cititorilor. Sensul spiritual, pe de altă parte, se referă la Cuvântul rostit de Dumnezeu *prin textul scris*, în fiecare moment, în fiecare generație din viața Bisericii. Cu toate acestea, pentru părinții antiohieni, sensul spiritual este înrădăcinat în evenimentele istoriei. Depășind sensul literal, *sensus plenior* reactualizează în fiecare moment istoric valoarea mântuitoare a lucrării lui Dumnezeu: în mijlocul poporului lui Israel, și în cel mai înalt grad, în viața, moartea și învierea lui Iisus Hristos.

Datorită lui Origen, antiohienii au văzut în *fiecare* fragment scriptural un sens dublu: literal și spiritual. Conceptul de *thêoria* implică viziunea inspirată a autorului biblic, prin care este călăuzit să-și configureze mărturia, astfel încât să exprime sensul ei literal. Dar implică de asemenea și înțelegerea inspirată a *exegetului de mai târziu* în legătură cu semnificația adâncă a Scripturilor, ce revelează atât sensul ei literal, cât și cel spiritual. Astfel, cu ajutorul profeției lui Israel au putut să-L vadă în lucrare pe Dumnezeu în persoană istorică, în instituții și evenimente ale vremii lor, iar El și-a pregătit poporul pentru venirea lui Mesia. Autorii *Noului Testament* au văzut în Iisus din Nazaret nu doar un simplu taumaturg harismatic ce a supraviețuit răstignirii, ci pe Fiul înviat și slăvit al lui Dumnezeu.

Din perspectiva *Evangeliei după Ioan* 14-16 și a Părinților Bisericii, Duhul Sfânt păstrează în Biserică adevărul și puterea Sfintei Tradiții, ce include și mărturia Scripturii. Deci, Tradiția ar trebui înțeleasă ca „memorie vie a Bisericii”. Această memorie – prin Scripturi, Liturghie și Sfintele Taine – este *reactualizarea*, în mijlocul comunității bisericești, a lucrării de mântuire împlinită de Iisus Hristos. Pe de o parte, această memorie vie ne poartă, cu ajutorul mărturiei scripturale, înapoi la întâmplările vieții lui Iisus, la moartea și la învierea Sa. În termenii teologului danez Søren Kierkegaard, noi devenim astfel „contemporani cu Hristos”². Pe de altă parte, cu ajutorul Liturghiei și al Sfintelor Taine, această memorie face *prezente* în viața Bisericii întâmplările trecute. Pentru noi astăzi, răstignirea lui Iisus este *prezentă*, la fel învierea, înălțarea și trimiterea Sfântului Duh la Cincizecime. De aceea, la marea sărbătoare a Sfintelor Paști, Biserica poate vesti: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine Hristoase, *astăzi* mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat” (*Utrenia pascală*, Cântarea a III-a)³. *Aastăzi* am înviat cu Hristos, pentru a fi părtași aici și acum la Împărăția ce va veni.

Principiile hermeneutice folosite, sau poate mai corect, *intuite* de Părinții Bisericii, se întemeiază pe această viziune contemplativă inspirată, numită *theoria*. Prin urmare, aceste principii alcătuiesc o parte semnificativă din Sfânta Tradiție, deoarece și ele au fost formulate sub călăuzirea Duhului Adevărului. Scopul lor este să ofere Bisericii o interpretare corectă și categorică a Scripturilor, interpretare prin care Duhul poate călăuzi poporul creștin la plinătatea adevărului întrupat de Hristos însuși (*Ioan* 16, 13).

Valorificând discuția din capitolul 1, putem reduce principiile și presuposițiile cele mai importante ale exegezei patristice la următoarele opt:

² *Philosophical Fragments* (noua ediție engleză), din „Kierkegaard's Writings”, vol. VII, Princeton University Press.

³ *Penticostar*, Editura Institutului Biblic, București, 1988, p. 18.

1. Expresia „Cuvântul lui Dumnezeu”, utilizată astăzi în special în cercurile protestante, se referă la *Biblie* și la interpretarea ei sub forma predicii. Pe de altă parte, pentru Părinții Bisericii, expresia „Cuvântul lui Dumnezeu” se referă în primul rând la Logosul veșnic, Dumnezeu-Omul, Iisus din Nazaret, preamărit ca fiind „Unul din Sfânta Treime”. Cuvântul lui Dumnezeu este în ultimă instanță, o *persoană*, a Doua Persoană a Sfintei Treimi, care se dezvăluie lumii în primul rând prin scrierile canonice. Sintagma „Cuvântul lui Dumnezeu” se referă la trei aspecte, profund corelate, însă distincte: Persoana Logosului dumnezeiesc, mărturia scrisă *despre El*, în forma textelor apostolice, vestirea *Lui*, ca o chemare la credință și viață în El.

Cuvântul lui Dumnezeu poate fi înțeles corect în toate variantele sale – doar dintr-o perspectivă *treimică*. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh împărtășesc aceeași voință și lucrare, atunci când inspiră alcătuirea și interpretarea scrierilor biblice, întocmai precum se manifestă în lucrarea creației și a mântuirii. Prin mărturia apostolică, Duhul îl dezvăluie pe Hristos drept o sursă a vieții și a adevărului fără de moarte. La fel ca puterea lui Dumnezeu – ce sălășluiește în Biserică –, Cel care inspiră mesajul proclamat de Biserică în fața lumii, Duhul Sfânt, ne conduce la credință în Dumnezeu Fiul. Iar Fiul, la rândul Său, ne călăuzește la o neîncetată comuniune cu Dumnezeu Tatăl. Prin urmare, în această mișcare există reciprocitate. Pentru că Fiul îl roagă pe Tatăl să trimită Duhul peste credincioși într-o continuă revărsare cincizecimică, pentru a-i întări, lumina și sfinți. Revelația pornește *de la Tatăl prin Fiul* și devine inteligibilă în Duhul Sfânt, iar *răspunsul nostru*, întemeiat pe credință, pornește *în și de la Duhul Sfânt, prin Fiul, spre Tatăl*. Așadar, vestirea Evangheliei devine „putere a lui Dumnezeu spre mântuire” (*Romani 1, 16*), numai datorită economiei concertate a Fiului și Duhului, numiți de Sfântul Irineu „cele două mâini ale Tatălui”.

3. Cuvântul lui Dumnezeu, sub forma Scripturii sau a vestirii, precum însuși Logosul întrupat, trebuie înțeles ca realitate *teandrică* sau dumnezeiască și omenească în același timp. În

gândirea ortodoxă, Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu adresat creației umane, nu doar simple vorbe omenești despre Dumnezeu. Acest Cuvânt este rezultatul *sinergiei*, al cooperării dintre Dumnezeu și oameni. Dumnezeu nu a dictat textele biblice, El a inspirat faptele umane, limitate și corupte de păcat, în alcătuirea acestor scrieri. *Sub călăuzirea Duhului Sfânt*, atât autorul apostolic, cât și exegetul ce i-a urmat, vorbesc despre contextele istorice, culturale și lingvistice ale vremii lor. Scripturile oglindesc aceste aspecte umane prin perspectivele diferite reprezentate de fiecare din cele patru Evanghelii, prin dezacordul în cronologia întâmplărilor (de exemplu, data Cinei cele de Taină sau a alungării vânzătorilor din templu) prin faptul că păstrează cel puțin una din învățăturile respinse ulterior de Biserică, și anume afirmația din *Epistola către Evrei* 6, 4-6 potrivit căreia nu există iertare pentru păcate săvârșite după Botez. Aceste elemente umane ce apar în Scripturi arată limpede necesitatea *interpretării reînnoite* a Cuvântului lui Dumnezeu în fiecare generație din viața Bisericii. Aceasta înseamnă că învățătura Scripturii se transformă. Înseamnă că Duhul iluminează fiecare generație creștină prin limbajul și circumstanțele vremii ei pentru a-i călăuzi pe credincioși la „tot adevărul”. Creștinii ortodocși se roagă înainte de citirea Evangheliei la Sfânta Liturghie: „Strălucește în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stpâne, lumina cea curată a Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri”. Cuvintele din scrierile biblice sunt frecvent obscure și de neînțeles. Totuși, ele conțin plinătatea adevărului. Lucrarea Duhului Sfânt împreună cu autorii apostolici și cu exegeții de mai târziu ai Bisericii dezvăluie acest adevăr și-l face accesibil tuturor în orice moment din istorie.

~~Biserica~~ Biserica este spațiul potrivit pentru interpretarea, vestirea și celebrarea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu. Exegeza este o funcție a preaslăvirii, mărturie a comunității de credință. Deși interpretarea personală a Scripturii este binevenită și este încurajată, ea își pierde dreptul la autoritate dacă se rupe de legătura cu Trupul eclesial și cu Tradiția Bisericii. Aceasta nu

înseamnă că deducțiile exegetului sunt determinate de învățătura doctrinară a Bisericii. La urma urmei, aceste învățături sunt ele însele rodul exegezei patristice. Totuși, exegeții ortodocși susțin necesitatea absolută de a-și subscrie reflecțiile la „*phrônema ekklesias*”, adică la „gândirea Bisericii”. Asta înseamnă conformarea interpretării exegetice la învățăturile de doctrină și de morală din Sfânta Tradiție, asumarea muncii de exegeză ca *diakonia*, adică slujire a Bisericii și desăvârșirea acestei munci în interesul Bisericii și a misiunii ei în lume.

Să nu uităm, acest principiu este cu mult mai pregnant la Sfinții Părinți, comparativ cu mulți exegeți de astăzi. Limbajul teologiei și cel al Liturghiei se lărgește fără încetare. Noi descoperim că în domeniul criticii literare, pe tărâmul arheologiei și a altor discipline istorice, par să pună la îndoială frecvent constatările generațiilor anterioare. Trebuie admis, totuși, că niciodată aceste descoperiri n-au produs „dovada” care să submineze elementele de bază ale doctrinei creștine. Studiile sociologice despre viața din Palestina primului secol ar putea să-i determine pe anumiți exegeți să nu-l considere pe Iisus decât un profet itinerant; embriologia modernă poate oferi anumitor spirite dovezi categorice împotriva posibilității unei nașteri virginală („De unde au provenit ceilalți două zeci și trei de crimozomi?”); iar compararea epistolelor Sfântului Pavel cu diferite referințe evanghelice ar putea să-i conducă pe unii înspre concluzia că Pavel, și nu Iisus, este adevăratul întemeietor al creștinismului. Totuși, onestitatea intelectuală îl obligă pe fiecare să considere subiective concluziile formulate pe baza unor asemenea studii științifice. Ele presupun salturi în credință – sau în necredință – în măsura în care concluziile nu rezultă direct din descoperirile înseși, ci sunt extrapolări raționale bazate pe aceste descoperiri.

Știința, ca orice altă disciplină (artă, muzică, teologie) operează cu o altă sferă limitată a realității. Ea nu are putere să dovedească sau să dezmință realitățile *transcendentale*, chiar când acestea interacționează cu lumea fizică. Imaginile biblice, precum îngerii sau demonii, nu sunt subiect de analiză pentru investigarea

prezenței și manifestării lor. Instrumentele exegezei nu sunt adecvate nici pentru a determina adevărul sau falsitatea afirmațiilor biblice privitoare la persoana lui Iisus: originea dumnezeiască, valoarea mântuitoare a morții Sale, învierea ș.a.m.d. Exegeza ne poate ajuta însă, la o mai bună înțelegere a sensului literal într-un text: modul în care autorul înțelege experiența proprie și tradiția primită de el. Însă exegeza nu poate valida sau nega această mărturie, nu poate interveni cu observații despre corectitudinea pretențiilor ei. Confirmarea se bazează pe credință, căreia prin definiție nu i se pot pretinde probe științifice.

Prin urmare, exegetul (ortodox) își va duce la bun sfârșit sarcina în granițele disciplinei, apoi va supune rezultatele „gândirii Bisericii”, adică Sfintei Tradiții. Aceasta pentru că susținem ca principiu de credință că Tradiția oferă accesul la o înțelegere mai complexă a realității, în comparație cu științele empirice. Sarcina exegetului nu este să spargă cercul hermeneutic, ci să-l păstreze intact. Asta se poate realiza doar luând în considerare rezultatul exegezei și păstrând doar aspectele conforme cu gândirea sau spiritul Bisericii, exprimate în acele învățături pe care Biserica însăși le consideră autoritare și, prin urmare, *adevărate*. Acceptarea unor asemenea proceduri solicită un nou salt în credință: credința că efortul nostru exegetic, precum orice autentică interpretare biblică, este inspirat și călăuzit de Duhul Adevărului.

Exegetului i se cere să subscrie în cele din urmă gândirii Bisericii datorită relației ce există între *Scriptură și Tradiție*. Cele două nu trebuie înțelese ca instanțe complementare sau contradictorii. Ortodoxia refuză noțiunea de *autarkeia* scripturală, sau „autosuficiență” exprimată de sintagma *sola scriptura*, însă acceptă pe deplin calitatea *canonică* sau normativă a Scripturii în stabilirea problemelor de credință și comportament.

Pe de altă parte, Ortodoxia recunoaște că Scriptura este produsul sau rodul Tradiției. Mărturia biblică are autoritate normativă sau canonică doar în măsura în care *primește* mesajul evanghelic, îl *interpretează* corect, apoi îl *transmite* astfel încât

alții să poată *să creadă*. Cel mai evident și surprinzător exemplu în acest sens îl oferă Apostolul Pavel în *Epistola întâia către Corinteni* 15, 1-11. El, „cel mai mic dintre apostoli”, primește și transmite în predica sa mărturia că „Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi”. Pe baza acestei mărturii, înrădăcinată în și oglindind fidel mesajul primit, corintenii au ajuns să creadă în Evanghelia lui Hristos Cel înviat. Paralelismul stabilit de patru verbe fundamentale este semnificativ: „V-am dat ceea ce și eu am primit... am propovăduit și voi ați crezut”. Acesta este dinamismul ce constituie „Tradiția vie”. Tradiția nu este un simplu corpus de informații transmis de la o persoană la alta. Ea implică întotdeauna *interpretare* sub forma analizei și a vestirii. Sfântul Pavel *primește* mesajul evanghelic pe care-l *crede*, pentru propria sa mântuire. De asemenea, îl *interpretează* și îl *transmite* într-o formă nouă, adaptându-l nevoilor particulare și puterii de înțelegere a auditoriului său. Verbele „a transmite” (*paredôka*) și „a vesti” (*kêryssomen*) redau acțiunile ce transformă Sfânta Tradiție dintr-un corpus de date istorice într-un cuvânt dătător de viață, ce pune în lumină credința necesară mântuirii

6. *Vechiul Testament și Noul Testament* reprezintă o mărturie unitară a istoriei mântuirii. Relația dintre cele două Testamente este aceea de la *făgăduință la împlinire*. Între ele există o unitate interioară, organică, astfel încât evenimentele și persoanele cheie din *Noul Testament* sunt prefigurate de acelea din *Vechiul Testament*, iar cele din *Vechiul Testament* își găsesc semnificația ultimă în acelea din *Noul Testament*. Relația între promisiune și împlinire se exprimă concret în relația tip-antitip sau tip-arhetip. Exegetul ortodox, precum Părinții Bisericii, apelează la *tipologie* pentru a interpreta *Vechiul Testament* în lumina lui Hristos. Am discutat metoda în capitolul în care am menționat mai multe situații prin care *Noul Testament* împlinește speranțele și așteptările lui Israel. Am menționat, de asemenea, accentul pus de exegeții antiohieni pe *simultaneitatea* caracteristică tipologiei, în măsura în care tipul „conține” antitipul, iar împlinirea eshatologică

este deja „întipărită” pe figura originală⁴. Tipologia – ca formă specifică a demersului alegoric asupra Scripturii sau a simbolismului ei actual – trebuie completată de alte metode, inclusiv de cercetarea istorică, de arheologie și lingvistică, de analiza literară etc. Totuși, tipologia rămâne un element fundamental în orice încercare de a stabili modul de lucrare în istorie a lui Dumnezeu și relația între cele două Legăminte: Dumnezeu cu Israel și Hristos cu Biserica.

Un alt principiu promovat de Sfinții Părinți a fost preluat direct de la rabinii evrei: Iisus a cunoscut și utilizat acest principiu ca instrument de bază pentru interpretarea Scripturilor ce se referă la El și la lucrarea Sa. Principiul se numește astăzi *reciprocitate exegetică* și presupune că întreaga Scriptură este inspirată integral și în mod egal, în sensul descris la începutul acestui capitol. Astfel, Iisus folosește, referindu-se la El Însuși, anumite titluri mesianice din *Vechiul Testament* și distruge raționamentul fariseilor, prin deducția – pe baza *Psalmului* 109 – că adevăratul Mesia este, mai mult decât fiul lui David, Domnul și Fiul lui Dumnezeu (*Matei* 22, 41-46). Alt exemplu ar fi *Apocalipsa* 12, ce descrie o femeie îmbrăcată în soare, purtând un fiu a cărui existență este amenințată de dragonul cu șapte capete și zece coarne. Critica modernă tinde să vadă în femeie o imagine a Bisericii și în dragon o figură a Romei (cele șapte coline) care persecută Biserica. Pe de altă parte, referindu-se la fragmente precum așa-numita „Protoevanghelie” din *Cartea Facerii* 3, 15, autorii patristici au văzut mai degrabă o imagine a Fecioarei care-L naște pe Mesia, în vreme ce dragonul corespunde lui Satan și persecuțiilor lui asupra Bisericii și a lui Hristos.

⁴ Facem referire în acest sens la lucrarea lui Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, op. cit. A se vedea de asemenea analiza consacrată lui Young și altora de Xenia Werner în teza ei de masterat (nepublicată): *Marian Typology: An Analysis of Hymnography and Iconography*, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, May, 1999, în special partea I.

Scriptura este inspirată în mod unitar și este orientată spre imaginea lui Hristos, prin urmare orice fragment poate fi interpretat astfel încât să dezvăluie mesajul lui mesianic. Mai mult, orice fragment obscur se poate lămuri și explica prin oricare alt fragment mai clar. Aici este „reciprocitatea” între toate afirmațiile biblice, indiferent de autorul lor sau de sensul lor literal și original.

În final, trebuie să ne oprim asupra modalităților fundamentale ce duc de la sensul literal la cel spiritual sau ~~sens~~ *plener*. Ne întoarcem astfel înapoi la tema *teologiei*, viziunea contemplativă a adevărului și a realității divine, transmise prin lucrarea inspiratoare a Duhului Sfânt. În lucrarea Părinților Bisericii, Dumnezeu Se revelează în mod plener, nu prin analiza rațională a textelor scripturale, ci prin rugăciunea din adâncul inimii lor. Rugăciunea este rodul Duhului ce sălășluiește în templul inimii, considerată în tradiția biblică, centrul gândirii și, de asemenea, al emoțiilor. Rugăciunea este astfel o manifestare divină, lucrarea lui Dumnezeu în noi. În rugăciune Dumnezeu vorbește cu Dumnezeu: Duhul Sfânt se adresează Tatălui pentru ca nevoile și rugăciunile noastre să primească esență și putere. Rugăciunea „în Duh și în Adevăr” (Ioan 4, 23) este rugăciunea către Tatăl în puterea Duhului Sfânt, prin Cel care este Adevărul, Iisus Hristos, Fiul fără de moarte al lui Dumnezeu.

Despre lucrarea de interpretare se cuvin a fi menționate aceleași idei. Și ea necesită sinergie sau cooperare între noi și Dumnezeu treimic. Și, în ultimă instanță, ea este rodul Duhului ce sălășluiește în noi. Parafrazându-l pe apostolul Pavel, am putea spune „Noi nu știm să citim Biblia cum trebuie” (cf. *Romani*, 8, 26). Aceasta înseamnă, pentru starea noastră decăzută și coruptă de păcat, că putem avea acces prin rațiune la sensul literal al unui text, adică la semnificația lui inițială din mintea autorului și a destinatarilor textului. Pentru noi, astăzi, munca de traducere a acestui mesaj în Cuvântul lui Dumnezeu este înfăptuită de însuși Dumnezeu. În persoana Duhului Sfânt, Dumnezeu sălășluiește în gândul și inima omenească, precum sălășluiește și în comunitatea universală a Bisericii. El vorbește urechilor ce vor să-L audă,

precum au vorbit proorocii de altă dată. La fel ca proorocii, noi „auzim” acest cuvânt, îl interiorizăm, medităm asupra lui pentru a înțelege și pune în valoare semnificația lui particulară pentru noi, în timpul și împrejurările actuale⁵. Atunci rostim acel cuvânt, împreună cu altele, sub forma predicilor, a meditațiilor și poate a comentariilor biblice. Oricine poate înțelege sensul literal într-un text cu condiția deținerii instrumentelor adecvate și pregătirea necesară. Drumul de la sensul literar la „sensul mai deplin”, *sensus plenior*, ne solicită lupta ascetică și supunerea, cu umilință, la influența călăuzitoare a Duhului Adevărului. Sfântul Ioan Gură de Aur și alți Sfinți Părinți au susținut că nimeni nu poate interpreta Scriptura corect dacă nu se supune ei de bunăvoie. Nu putem cunoaște Adevărul dacă nu ne smerim și nu ne îndreptăm spre puterea, frumusețea și mărirea Lui. Singurul mod de a „cunăaște adevărul” este să-l căutăm, să-l iubim, să trăim în conformitate cu el.

Un ultim principiu sau presuposiție hermeneutică îmbrățișată de Sfinții Părinți este necesitatea ~~efortului ascetic~~, o luptă interioară pentru a dobândi o stare de pocăință și umilă supunere înaintea lui Dumnezeu. Aceasta este necesară pentru a putea ~~auzi~~ Cuvântul lui Dumnezeu și a dobândi puterea de a-l interpreta corect și în întregime. Pentru aceia care de bună voie se angajează într-o luptă spirituală, problema dificilă a interpretării și vestirii Cuvântului lui Dumnezeu poate deveni un alt act de iubire și slujbă de laudă.

Aceste principii sau perspective hermeneutice îmbrățișate de autorii patristici prefigurează o concluzie fundamentală. Interpretarea biblică – pentru a redobândi bogăția și puterea primită de la Sfinții Părinți – trebuie să-și preia locul ei propriu, de

⁵ Pentru o discuție foarte interesantă despre modul de acțiune al inspirației în activitatea profeților vechi și contemporani, a se vedea J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford, Blackwell, 1962, și de asemenea, Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture*, Philadelphia, Westminster, 1980, și John Breck, *Spirit of Truth, The Origin of Johannine Pneumatology*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1991, în special capitolul I.

slujire în viața liturgică a Bisericii. Pentru aceasta, cei care interpretează Scripturile, mireni, clerici sau exegeți profesioniști, trebuie să dobândească, precum înșiși Sfinții Părinți, o cunoaștere profundă a *calității doxologice* și a *concentrării diaconale* a sarcinii lor. Pentru că finalitatea interpretării biblice este atât slujirea, înălțată ca rugăciune și laudă lui Dumnezeu, cât și mărturia credincioasă a revelației lui Dumnezeu Însuși, oferită spre mântuirea poporului Său.



Capitolul 3:

Exemple de exegeză patristică

În capitolul precedent am analizat opt principii sau presupoziii ce guvernează interpretarea patristică a Sfintei Scripturi. Ar merita să le reformulăm pe scurt înainte de a le ilustra prin exemple concrete.

1. Referentul ultim al sintagmei „cuvântul lui Dumnezeu” nu este nici textul biblic, nici interpretarea lui; este persoana Logosului etern, a Doua Persoană a Sfintei Treimi.

2. Prin urmare, Scriptura trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă treimică: inspirată de Sfântul Duh, Scriptura dezvăluie persoana și lucrarea Fiului lui Dumnezeu, a cărui misiune este, în schimb, să ne dezvăluie nouă „fața” lui Dumnezeu Tatăl și să ne deschidă calea înspre comuniunea cu El.

3. Mărturia Scripturii este rodul unei *sinergii*, adică al cooperării între Dumnezeu și autorul uman. Ca realitate *teandrică* sau divino-umană, Scriptura conține elemente ce sunt condiționate istoric, cultural și lingvistic. Așadar, trebuie reinterpretată în fiecare nouă generație din viața Bisericii, sub călăuzirea inspirată a Duhului Sfânt.

4. Cuvântul lui Dumnezeu slujește scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Aceasta înseamnă că interpretarea lui este propriu-zis *eclesială*, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca țel ultim împărtășirea cunoașterii mântuitoare a lui Dumnezeu; în mod corespunzător, scopul exegezei este esențial *soteriologic*.

5. În ce privește relația între *Biblie* și Tradiție, Biserica susține că scrierile *Noului Testament* sunt elemente cu funcție normativă ale Sfintei Tradiții. Tradiția, ce cuprinde mărturia primită (*paradosis*) și contribuția personală a autorului, oferă conținutul acelor scrieri. Scriptura, inspirată și investită cu putere de la Duhul Sfânt, este canonul sau norma ce determină Tradiția autentică. Sfânta Scriptură nu conține întreaga Tradiție, însă nimic din ce contrazice Scripturile canonice sau este incompatibil cu ele nu face parte din Tradiția autentică.

6. Relația între *Vechiul Testament* și *Noul Testament* este cea de la făgăduință la împlinire. Întâmplările istorice și cuvintele profetice din viața lui Israel sunt figuri sau realități împlinite în Noul Legământ al lui Iisus Hristos. Prin urmare, *Vechiul Testament* trebuie interpretat din punct de vedere *tipologic*. Tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) și de asemenea dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip). În consecință, Sfinții Părinți vor afirma că tipul se caracterizează printr-un „sens dublu”, literal și spiritual, ce conține deja și într-o oarecare măsură manifestă sau dezvăluie împlinirea eshatologică.

7. În conformitate cu viziunea patristică, Scriptura este integral și uniform inspirată de Duhul Sfânt. Așadar, poate fi interpretată după legea reciprocității exegetice. Aceasta susține că orice fragment biblic obscur se poate interpreta în lumina unui alt pasaj biblic care este mai clar, indiferent de autor, data alcătuirii sau împrejurările istorice ale scrierii (scrierilor) în discuție.

8. În final, pentru a interpreta corect Scripturile și a înțelege adâncimile adevărului cuprins în ele, exegetul trebuie să le interpreteze *din interior*. Scriptura, cu alte cuvinte, prescrie un mod de viață – „Hristos în noi”, în termenii Apostolului. Asta înseamnă viața trăită în conformitate cu Sfânta Scriptură, cu prescripțiile ei morale, dar și cu viziunea ei spirituală. Nu putem cunoaște cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu – subliniază insistent Părinții Bisericii – dacă nu ne însușim acel Cuvânt și nu ne încredințăm lui cu credință și cu dragoste.

Primii exegeți creștini au fost chiar părinții apostolici. Preluând exemplul de la Învățătorul lor, au adoptat și au transformat metodele de interpretare rabinice, astfel încât să citească *Vechiul Testament* în lumina persoanei și a lucrării lui Iisus Hristos. În acest chip au fixat temelia întregii exegeze ulterioare din Biserică. În cele ce urmează intenționăm să examinăm felul în care primii gânditori ai Bisericii au interpretat Sfintele Scripturi, și să analizăm în special utilizarea tipologiei ca modalitate de a dezvălui semnificația spirituală a *Vechiului Testament*. Nu intenționăm ca aceste exemple să ilustreze o serie completă a interpretării patristice și nici ca analiza să fie, în vreun anume mod, exhaustivă. Scopul nostru este doar să oferim câteva exemple ale diferitelor demersuri de interpretare biblică, îmbrățișate de primii exegeți creștini și să arătăm cum fiecare dintre ele este în conformitate cu metodele interpretative întrebuintate de Hristos Însuși și de autorii cărților canonice.

Trecând de la timpurile biblice la a doua și a treia generație creștină, întâlnim cele mai interesante și utile exemple de metode exegetice la autori precum Sfinții Iustin Martirul și Irineu din Lyon. Aceștia doi, în special, marchează o legătură între activitatea exegetică a apostolilor și aceea a marilor teologi biblici din perioada patristică următoare, precum Origen, Sfinții Ioan Gură de Aur și Chiril al Alexandriei.

Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, în mod indiscutabil, cel mai mare între apologeții creștini răsăriteni, a fost decapitat la Roma în jurul anului 165. Dintre numeroasele și variatele sale scrieri, s-au păstrat în formă completă doar două apologii și *Dialogul cu iudeul Trifon*. Ultima lucrare citată ne lasă să înțelegem demersul Sfântului Iustin în interpretarea Scripturii.

Apelul Sfântului Iustin la tipologie este valoros în mod special pentru clarificarea istoriei lui Noe și a Potopului. El vede în această întâmplare catastrofică din preistoria lui Israel prefigurarea Judecății de apoi și persoana lui Hristos, ce reprezintă un „nou Noe”:

... taina oamenilor care aveau să fie mântuiți s-a întâmplat în timpul potopului. Căci dreptul Noe cu ceilalți oameni din timpul potopului, adică cu femeia, cu cei trei fii ai lui și cu femeile lor, care erau la număr opt, au fost un simbol al zilei celei de a opta. Cu numărul, în care s-a arătat Hristosul nostru înviat din morți [...] Hristos s-a făcut început, iarăși, al unui alt neam, adică al celui renăscut de El prin apă, credință și lemnul care a avut în el taina crucii, tot așa cum și Noe a găsit mântuirea dimpreună cu cei ai lui în lemn, fiind purtat de acesta pe deasupra apelor. [...]; și am zis că prin apă, prin credință și prin lemn cei care se pregătesc și se pocăiesc de cele ce-au păcătuیت, vor scăpa de judecata lui Dumnezeu, care va veni¹.

Referințele biblice fac trei afirmații: 1) lumea este căzută în păcat; 2) judecata dreaptă a lui Dumnezeu duce la pedeapsă, sub forma potopului; 3) o „rămășiță sfântă” este salvată, pentru a deveni apoi temelia unei noi omeniri. Acestea au drept corespondent în noua realitate: întruparea lui Hristos, judecata eshatologică și botezul creștin. *Epistola către Evrei* și *Epistola întâia a Sfântului Apostol Petru* schițaseră deja o paralelă între potop și botez, ultimul împlinindu-l pe cel dintâi prin mântuirea săvârșită prin apă” (1 Petru 3, 18-22). Sfântul Iustin dezvoltă tema, raportând la istoria lui Noe cele trei evenimente hotărâtoare pentru mântuirea noastră. (1) Întruparea lui Iisus Hristos într-o lume umană decăzută, Îl aduce pe Însuși Fiul lui Dumnezeu în starea de a îndura pedeapsa pentru păcatele noastre. Totuși, precum Noe, el

¹ Sfântul Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXXXVIII, trad. pr. O. N. Căciulă, București, Tip. Cărților Bisericești, 1941, p. 300-301. B. de Margerie afirmă: „Acest text oferă o primă aluzie la distincția făcută de tradiția ulterioară, în sensul spiritual, între sensul tipologic (referitor la taina creștină) și sensul anagogic (privitor la viața viitoare)”, în B. de Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis*, vol. I, *The Greek Fathers*, Petersham, MA, Saint Bede's Publications, 1993, p. 29-30, nota 10. Este un studiu remarcabil despre exegeza creștină timpurie. În cele ce urmează sunt profund recunoscător lucrărilor publicate de părintele de Margerie și de asemenea ideilor pe care mi le-a împărtășit în dialogurile noastre.

este salvat (prin învierea Sa) pentru a deveni autorul unei noi umanități. Ca al doilea Adam, el dă naștere noii creații a copiilor lui Dumnezeu. (2) Corespondentul nimicirii răului prin potop este distrugerea finală a răului la Judecata de apoi, unde numai o „rămășiță” va fi mântuită. (3) În final, Botezul creștin are funcție de imagine sacramentală a judecății de pe urmă, în același mod în care este imagine a Noii Creații, posibile acum prin învierea lui Hristos. În *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 88, Sfântul Iustin afirmă: „taina oamenilor care aveau să fie mântuiți s-a întâmplat în timpul potopului”.

Din perspectiva Sfântului Iustin, relatarea biblică despre Potop se împlinește în existența creștină pe trei paliere: *istoric*, în viața și misiunea lui Iisus Hristos; *eshatologic*, în măsura în care judecata lumii din vremea Potopului este figură sau tip al judecății de apoi; și *sacramental*, deoarece aceia care mor și învie în Hristos prin botez participă la „înnoirea vieții” (*Romani* 6, 4).

Exegeza Sfântului Iustin se întemeiază pe convingerea că Iisus Hristos, Mesia și Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu, a fost prezent și s-a manifestat deja în primul Legământ dintre Dumnezeu și Israel. Această conștiință, valabilă pentru tot poporul creștin, îi este încredințată prin harul Duhului Sfânt. În *Dialogul cu iudeul Trifon*, Sfântul Iustin dezvoltă ideea că asemenea har le-a oferit creștinilor, în comparație cu evreii, o înțelegere superioară a *Vechiului Testament*. (Trebuie să reamintim că pentru Sfântul Iustin „Scriptura” cuprinde ceea ce numim „Biblia ebraică” sau *Vechiul Testament*; canonul *Noului Testament* nu era stabilit încă și numai câtorva scrieri ale apostolului Pavel li se atribuiseră statut canonic – și asta doar în anumite regiuni ale lumii mediteraneene; cf. *2 Petru* 3, 16). În *Dialogul cu iudeul Trifon* cap. 58, Sfântul Iustin afirmă: „Voiesc să vă citez Scriptura, iar nu să mă grăbesc să vă înfățișez numai construcții de cuvinte făcute cu artă. Căci nici n-am o astfel de putere, ci mi s-a dat numai un har de la Dumnezeu: acela de a înțelege Scripturile Lui ...”². „Acest har –

² *Ibid.*, p. 134.

continuă el – este acordat tuturor celor ce îl caută și oferă tuturor posibilitatea să înțeleagă sensul *mai adânc* al Cuvântului lui Dumnezeu”.

În *Evrei* 8, 5 s-a afirmat deja că preoții Vechiului Legământ, ce aduc daruri după Legea lui Moise, „slujesc închipuirii și umbrei (*hypodeigmati kai skia*) celor cerești”. Sfântul Iustin face distincție între asemenea „închipuiri și umbre” pe de o parte și proorocii, pe de altă parte. Primele sunt imagini tipologice ale realităților viitoare, în vreme ce ultimele sunt „logoî” sau „cuvinte”, ce constituie o mărturie orală. Duhul Sfânt inspiră atât „*typoi*” cât și „*logoî*”. Ca exemplu de tip, el aduce din nou imaginea virtuosului Noe, tată al unui nou popor, ca prefigurare a lui Hristos, capul unui „nou neam” al creștinilor. Acestuia i se poate adăuga arborele vieții ca tip al Crucii, Mielul pascal ca tip al lui Hristos sfințit, și oferirea grâului, ca tip al pâinii euharistice.

Sfântul Iustin pare, de asemenea, să fie primul care dezvoltă tema ștergerii păcatului Evei prin Fecioara Maria, anulare ce va juca un rol major în teologia latină, o dată cu inversiunea *Eva – Ave*. Eva este în acest fel un tip al Fecioarei, la fel cum Noe este tipul Fiului ei.

În această relație tipologică, precum în oricare alta, corespondența este săvârșită de Duhul Sfânt. Duhul creează evenimentele ce au funcție de tipuri ale realităților viitoare și încarcă aceste tipuri cu semnificație eshatologică. Prin urmare, istoria nu stă doar sub judecată divină. Evenimentele ei, ce au rol în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, sunt create, de fapt, de Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt în viața omenească. În viziunea Sfântului Iustin, „istoria” este mai mult decât o succesiune cronologică de cauze și efecte. Aceste evenimente create de Duhul Sfânt, ce constituie tipuri autentice, conțin deja și manifestă antitipul: Hristos este prezent în persoana lui Noe: „taina oamenilor care aveau să fie mântuiți s-a întâmplat în timpul potopului”. Sensul istoric al unui eveniment este astfel asociat sensului său spiritual mai adânc sau mai plin, prin aceea că

realitățile istorice conțin semințele propriei lor împliniri eshatologice³.

În ce privește cuvintele profetice sau *logoi*, acestea de asemenea sunt atribuite Duhului Sfânt, ce vorbește prin prooroc și inspiră conținutul profețiilor. Acele cuvinte profetice anunță venirea lui Hristos. Mai mult, susține cu tărie Sfântul Iustin, acele cuvinte *sunt Hristos* în cel mai real sens, în măsura în care Hristos Însuși rostește acele cuvinte referitoare la El Însuși. Astfel, Hristos este adevăratul Prooroc și în același timp conținutul proorociilor.

În *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 113-114, Sfântul Iustin afirmă că Duhul Sfânt, vorbind prin prooroc, apelează la ceea ce numim astăzi „perfectul profetic”: evenimentele viitoare sunt menționate ca și cum deja s-ar fi întâmplat⁴: „Dacă cei ce se ocupă cu Sfânta Scriptură nu cunosc meșteșugul acestei înțelegeri, atunci, în chip necesar ei nu vor putea urmări nici cuvintele profetice”⁵. Aceste legi – ale interpretării tipologice – îl determină să formuleze un pasaj remarcabil ce ilustrează succint modul în care profețiile se orientează spre și se împlinesc în persoana lui Hristos.

În cărțile profeților găsim scris că Iisus, Hristosul nostru, urmează să vină, că Se va naște dintr-o Fecioară, că va ajunge la maturitate, că va vindeca toate bolile și toate infirmitățile, va învia morții; citim că nu va fi înțeles și va fi prigonit, că va fi răstignit, că va muri, că Se va ridica și Se va înălța la Ceruri; citim că El este și este numit Fiul lui Dumnezeu, că va trimite oameni să vestească aceste lucruri în lumea întreagă și că

³ Alte exemple de tipologie utilizate de Sfântul Iustin, alături de o analiză valoroasă a metodei sale exegetice în general, se găsesc la Theodore Styranopoulos, *Justin Martyr's Contribution to the Exegetical Tradition of the Church*, Atena, 1973.

⁴ De exemplu, în *Isaia* 1 și urm. profetul transmite cuvintele de mângâiere și promisiune ale lui Dumnezeu care spun că starea de robie a poporului s-a terminat deja, deși israeliții mai sunt în captivitate. Similar, *Isaia* 53 îl descrie pe „omul suferinței”, o figură mesianică viitoare, drept acela care, la vremea profeției, fusese deja „disprețuit și nebăgat în seamă” și „a luat asupra-și durerile noastre și cu suferințele noastre s-a împovărat”.

⁵ Sfântul Iustin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, CXXXVIII, trad. pr. O. N. Căciulă, București, Tip. Cărților Bisericești, 1941, p. 250.

păgânii vor fi aceia ce vor crede mai mult în el. Profețiile au fost făcute cu cinci mii, trei mii, două mii, o mie, opt sute de ani înainte de venirea Lui, pentru că proorocii și-au urmat unul altuia din generație în generație⁶.

În rezumat, putem nota următoarele contribuții ale Sfântului Iustin Martirul la promovarea metodei exegetice. (1) *Vechiul și Noul Testament* constituie împreună o mărturie unitară a lui Iisus Hristos și a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu. O lectură holistică a Scripturilor este așadar indispensabilă pentru a discerne relația existentă între Biblia ebraică și scrierile apostolice din Biserica primară. (2) Istoria mântuirii se desfășoară în două faze: timpul pregătirii și timpul împlinirii. Astfel, istoria lui Israel, cu propriile ei Scripturi Sfinte, are ca ultim scop pregătirea venirii lui Iisus Hristos. (3) În calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, Hristos este prezent și activ în istoria lui Israel. El Se dezvăluie pe Sine Însuși ca Prooroc și împlinire a proorociei, deoarece profeții vizionari ai lui Israel rostesc acest Cuvânt sub inspirația Duhului Sfânt. (4) Duhul creează evenimente (*typoi*) și inspiră profețiile (*logoi*), fiecare dintre acestea conținând atât o semnificație spirituală ascunsă cât și una istorică. (5) Dumnezeu Însuși este autorul corespondențelor tipologice. Pentru a înțelege prezența lui Hristos în *Vechiul Testament* este necesară o lectură tipologică a Legii și a Proorocilor.

Pentru Sfântul Iustin Martirul, înțelegerea *Vechiului Testament* și a relațiilor cu *Noul Testament* depinde de două aspecte. Ca orice „înțelegere” autentică sau iluminare în adevăr, lucrarea de interpretare depinde în primul rând de harul Duhului Sfânt, un dar divin al iluminării spirituale pe care tradiția ulterioară o va numi *theoria*. Pe de altă parte, interpretarea corectă a Scripturii depinde de o *metodă* specială, practică de Iisus Însuși și transmisă ucenicilor Săi. Metoda aceasta continuată din timpuri apostolice prin întreaga perioadă patristică este exegeza tipologică.

⁶ Citat în B. de Margerie, p. 37.

Alt mare exeget din secolul al doilea a fost **Sfântul Irineu de Lyon**, a cărui lucrare monumentală *Descoperirea și respingerea pseudo-cunoașterii*, în mod obișnuit denumită *Împotriva ereziilor*, a fost publicată în jurul anului 188. Aceasta, alături de *Explicarea învățăturii apostolice* i-au adus Sfântului Irineu recunoașterea bine-meritată ca primul mare teolog biblic. El este bine cunoscut pentru elaborarea doctrinei „recapitulării” (*anakephalaiôsis*), „rezumarea” istoriei mântuirii în firea omenească a lui Hristos întrupat (*Efesenii* 1, 9-10, *Împotriva ereziilor* III, 16, 6).

În ceea ce privește utilizarea Scripturilor și metoda de interpretare a Sfântului Irineu putem nota următoarele.

În primul rând, el consideră *Septuaginta*, sau versiunea greacă a *Vechiului Testament*, cea mai autentică mărturie a prezenței și lucrării lui Dumnezeu în Israel. Nu este sigur, totuși, că era familiarizat cu întregul, deoarece frecvent citatele sunt obscure sau inexacte și sugerează că se bazează pe colecții de fragmente biblice, cunoscute ca *testimonia*. În ansamblu, exegeza lui intenționează să respingă anumite distorsiuni gnostice de la ceea ce va fi numit Sfânta Tradiție – *regula veritatis* sau legea adevărului – izvorâtă din Scripturile ebraice și, de asemenea, din elemente ale mărturiei apostolice care s-a transmis până la el.

În vreme ce Iustin Martirul s-a străduit să demonstreze că Hristos era deja prezent în evenimentele relatate în *Vechiul Testament*, atitudinea Sfântului Irineu împotriva gnosticilor urmărea să demonstreze perfectă continuitate între vechiul și noul har, între Scripturile ebraice și Evanghelia creștină. Împotriva temei gnostice a Demiurgului, Sfântul Irineu susține că Dumnezeu lui Israel este de asemenea Dumnezeu Bisericii. De-a lungul istoriei lui Israel, Dumnezeu a dat Legea și i-a inspirat pe prooroci să pregătească calea pentru venirea lui Hristos. Pentru a-și realiza scopul propus, Sfântul Irineu, precum înainte Sfântul Iustin, se bazează pe exegeza tipologică. Potrivit formulării lui Simonetti, în viziunea Sfântului Irineu, scopul lui Dumnezeu a fost să îndreptățească creaturile sale umane „să treacă *per typica ad vera*

et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad scripturalia et per terrena ad caelestia"⁷.

Susținând că Dumnezeu, Tatăl lui Iisus Hristos, a inspirat scrierile *Vechiului Testament*, Sfântul Irineu arată că Legea ebraică abundă în aluzii profetice la întruparea și patimile lui Hristos. „Fiul lui Dumnezeu este prezent peste tot de-a lungul scrierilor (lui Moise): o dată vorbind cu Avraam, pregătindu-se să mănânce împreună cu el; altă dată împreună cu Noe, dându-i măsurile pentru Arcă; apoi căutându-l pe Adam; altă dată coborând judecata asupra sodomitelor, sau călăuzindu-l pe Iacob în călătoria lui, sau vorbind cu Moise din rugul aprins” (*Împotriva ereziilor* IV. 10. 1). Simplu spus, acestea nu sunt imagini tipologice. Ele reflectă mai degrabă credința patristică comună, în conformitate cu care toate teofaniile *Vechiului Testament* sunt revelații ale Fiului lui Dumnezeu și nu ale lui Dumnezeu Tatăl, ce rămâne pentru totdeauna mai presus de percepția umană⁸.

În aceeași carte, Sfântul Irineu recurge la o autentică tipologie, precum în exemplul cu Lot. Subliniind nevinovăția lui Lot în actul incestului cu surorile lui și semnificația rolului său în „a le ridica urmași” acestora, Sfântul Irineu face o paralelă între patriarh și Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, pe care îl numește – pe baza *Deuteronomului* 32, 6 (LXX) – „părintele neamului omenesc”. „Când – întreabă Sfântul Irineu – a vărsat asupra neamului omenesc sămânța dătătoare de viață, adică Duhul iertării păcatelor, prin care nouă ni se dă viață? Nu atunci când a mâncat împreună cu oamenii și a băut vin pe pământ?” (*Împotriva ereziilor* IV, 31, 2). Cititorului modern i se pot părea forțate asemenea conexiuni. Dar, în cadrul exegezei Sfântului Irineu sunt bine potrivite, ca un

⁷ M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburg, T&T Clark, 1994, p. 21.

⁸ Aceste imagini confirmă cu adevărat intuiția lui Frances Young și a altora privitoare la „simultaneitatea” semnificațiilor prezente în tip: Hristos este în realitate prezent în persoana îngerului de la Stejarul din Mamvri; el îi apare lui Noe ca Dumnezeu (Elohim); Se manifestă în persoana „Domnului Dumnezeu” (Yahweh – Elohim) în Grădina Edenului; este prezența dumnezeiască din Rugul Aprins etc.

exemplu viu al prezenței și lucrării mântuitoare a Fiului cel veșnic al lui Dumnezeu, în vremea dinainte de întruparea Sa ca Iisus din Nazaret.

Sfântul Irineu și-a dat toată osteneala pentru a sublinia ideea că întreaga interpretare autentică a Sfintei Scripturi are loc în Biserică. Este vorba, în cazul său, de o exegeză specific *eclesială*. Numai în comunitatea de credință se dezvăluie imaginile *Vechiului Testament* ca tipuri ale Mântuitorului ce va să vină. El apelează, de exemplu, la parabola comorii ascunse în țarină (*Matei* 13, 44), prezentând-o ca imagine a lui Hristos, a cărei manifestare plenară are loc în întrupare. Hristos este conținutul propriei Lui imagini parabolice, dar, cu toate acestea, este un adevăr revelat doar acelor ce locuiesc „în Hristos”, adică în Trupul Său, Biserica.

„Dacă cineva – spune el – citește Scripturile [adică *Vechiul Testament*] cu atenție, va găsi în ele o descriere a lui Hristos și o prefigurare a noii chemări. Domnul Hristos este comoara ce a fost ascunsă în țarină, adică în această lume [...] dar comoara ascunsă în Scripturi este Hristos, deoarece pe El l-au arătat tipurile și parabolele” (*Împotriva ereziilor* IV, 26, 1). Sfântul Irineu încheie acest fragment prin sublinierea valorii *soteriologice* a interpretării biblice, afirmând că cei ce descoperă comoara aceasta ascunsă se vor împărtăși din plinătatea slavei lui Hristos Însuși⁹.

În *Explicarea învățăturii apostolice*, Sfântul Irineu acordă importanță deosebită lui Hristos, considerat împlinire a profeției *Vechiului Testament*. De la capitolul 57 la 85, el oferă multe trimiteri la evenimente din istoria lui Israel, care au funcție de anunțuri profetice – în formă de *typoi* sau *logoi* – ale întrupării, patimilor, morții, învierii și preamăririi în ceruri a lui Hristos. Încă o dată, Hristos Însuși vorbește prin vocea proorocului. În *Ieremia*, notează el, Hristos « face cunoscute moartea Sa și coborârea la iad, spunând „Și Domnul, Cel Sfânt al lui Israel, a adus aminte moartea

⁹ Pentru mai multe informații referitoare la această temă la Irineu, în special la imaginea lui Hristos – „comoară ascunsă în țarină” din *Vechiul Testament*, vezi John Behr, *Scripture, the Gospel and Orthodoxy*, „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 42/3-4 (1999), p. 241 și urm.

Lui, care deja dormea în praful pământului și s-a coborât la ei să-i anunțe vestea cea bună a mântuirii Lui, să-i salveze pe ei". Aici oferă argumente (ἀποδίδωμι) pentru moartea Sa, adică pentru coborârea la iad, care a însemnat mântuirea celor morți »¹⁰. Acest fragment este de interes special pentru că citatul în chestiune este apocrif: apare în diferite forme de-a lungul lucrării *Împotriva ereziilor* și o dată în *Dialogul* lui Iustin, sugerând că a circulat cu o serie de *testimonia*.

În studiul său asupra exegezei Părinților răsăriteni, Bertrand de Margerie circumscrie cinci reguli exegetice de bază, specifice Sfântului Irineu. Le prezentăm sumar după cum urmează:

1. „Legea adevărului” poate fi înțeleasă doar în Biserică.
2. Adevărul se păstrează și se transmite doar prin autoritate episcopală.

3. Orice interpretare trebuie să fie în armonie cu alte fragmente din Scriptură.

(Sfântul Irineu utilizează verbul *consonare*, folosind sugesia de armonie, simfonie sau acord, pentru a sublinia ideea că Scriptura oferă o mărturie unitară, ce nu admite nici o contradicție internă).

4. Fragmentele obscure se pot interpreta prin fragmentele clare și evidente (principiul „reciprocității exegetice”).

5. Adevărurile revelate nu trebuie abandonate în căutarea unei cunoașterii ce depășește competența noastră.

Prin această ultimă regulă, Sfântul Irineu subliniază ideea că trebuie să evităm speculația zadarnică, tipică gnosticilor, spre exemplu, ridicând problema „Ce făcea Dumnezeu înaintea creației?”¹¹

Apologist, polemist și exeget de extraordinară energie și talent, Sfântul Irineu a utilizat o metodă de interpretare biblică inițiată de cercetătorii rabini, preluată de Iisus și de ucenicii Săi și practică ulterioară de Sfântul Iustin Martirul. În fond este metoda denumită

¹⁰ *Expunerea*, cap. 78; citat din Sfântul Irineu de Lyon, *On the Apostolic Preaching*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1977, p. 89.

¹¹ De Margerie, *op. cit.*, p. 52-57.

„argumentul din proorocie”. Acceptând distincția Sfântului Iustin dintre *typoi* și *logoi*, Sfântul Irineu a remarcat, de la un capăt la celălalt în scrierile *Vechiului Testament*, prezența și scopul unui singur Dumnezeu, Tatăl Domnului Iisus Hristos. Acest Hristos, Fiul fără de moarte al lui Dumnezeu, a fost prefigurat în evenimentele istoriei mântuirii lui Israel, la fel precum în proorociile profeților: a fost prefigurat cu un grad de specificitate ce va atrage scepticismul unei părți importante din interpreții moderni ai Bibliei. Cu toate acestea, în cadrul exegezei ecleziale a Sfântului Irineu, această specificitate era evidentă și de netăgăduit. Orice expunere a învățăturii apostolice, precum orice atac împotriva „în mod eronat așa-numitei gnoze”, era întemeiată pe convingerea de nezdruncinat că singurul Dumnezeu al lui Israel și al Bisericii a pregătit poporul Său pentru venirea lui Hristos, prin intermediul celor „două mâini” ale sale, lucrătoare în istoria lui Israel. Aceste „două mâini”, la care Sfântul Irineu face aluzie atât de frecvent, sunt Fiul și Duhul, care anunță venirea mântuirii prin vocea proorocilor și împlinesc această veste prin întruparea, patimile, moartea și învierea Aceluia care este, în același timp, Mesia lui Israel și Domnul Bisericii.

După exemplele oferite de acești doi teologi ai Bisericii primare, apelăm la diverse texte pentru a ilustra în continuare câteva din principiile majore ale exegezei patristice.

Primul text este preluat din binecunoscuta *Peri Pascha* sau *Omilia de Paști a Sfântului Meliton*, episcop de Sardes († c 190). Fiind una din primele predici creștine ce s-a păstrat, este semnificativă în mod special prin hristologia ortodoxă – și antignostică – ce afirmă că Iisus este „prin natură și Dumnezeu și om” (*physei theos ôn kay anthrôpos*). Pentru scopurile noastre, fragmentul ales interesează, ca ilustrare a exegezei tipologice, prin

dezvoltarea temeii pascale din perspectiva patimilor, a morții și a învierii lui Hristos¹².

Scriptura referitoare la exodul evreilor a fost citită și cuvintele tainei au fost cunoscute; cum a fost jertfit mielul și cum a fost mântuit poporul [lui Dumnezeu]...

Așadar iubiților, înțelegeți, cum taina Paștilor este în același timp nouă și veche, eternă și provizorie, perisabilă și neperisabilă, muritoare și veșnică.

Este veche prin respectul față de lege, dar nouă prin respectul față de Cuvânt [Logos]. Provizorie prin respectul pentru tip, dar nepieritoare prin har. Este perisabilă datorită jertfirii mielului, imperisabilă datorită vieții Domnului. Este muritoare datorită îngropării în pământ, veșnică datorită învierii din morți.

Legea este veche, dar cuvântul este nou. Tipul este provizoriu, dar harul este nepieritor. Mielul este blând, dar Domnul, ce nu este înfrânt ca mielul, ci ridicat (din morți) ca Dumnezeu, este puternic. Pentru că deși a fost dus la înjunghiere precum un miel, el nu a fost un miel. Deși fără glas ca un miel, el nu a fost deloc un miel [Isaia 53, 7]. Din cauză că a fost cândva tip, iar acum realitatea s-a împlinit¹³.

Deoarece în loc de miel era un fiu, și în loc de oaie un om; în om era Hristos cuprinzând toate lucrurile.

Astfel, înjunghierea oii și procesiunea de jefire a sângelui, și scrierea Legii îl cuprind pe Hristos [*kechôrêken*, termenul presupune

¹² Melito of Sardis, *On pascha*, tr. și ed. de A. Steward – Sykes, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2001, p. 37-38, 47-48, 56, 64.

¹³ *Ho men gar typos egeneto ê de alêtheia hêurisketo*, literal, „pentru că tipul a fost prezent (sau: urma să fie), dar adevărul a fost dezvăluit”. Sensul ultimului verb ar putea fi „actualizat”, „împlinit”.

„împlinire”], în legătură cu care s-au întâmplat toate în legea veche, și mai deplin în noua revărsare a harului. (capitolele 1-6)

În capitolele 11-21, Meliton oferă o explicație tipologică a Paștilor evreiești. În capitolele 39 și următoarele el se oprește în special asupra figurilor sau tipurilor *Vechiului Testament*, ce s-au împlinit în persoana și lucrarea mântuitoare a lui Hristos:

Prin urmare, cu lucrurile veșnice se întâmplă precum în cazul exemplurilor provizorii; întocmai cum se întâmplă cu lucrurile de pe pământ, se întâmplă și cu lucrurile din ceruri. Pentru că într-adevăr mântuirea și adevărul lui Dumnezeu au fost prefigurate în poporul [lui Israel], iar hotărârile Evangheliei au fost vestite anticipat de lege.

Astfel, poporul a fost un tip, asemănător unei schițe preliminare, iar legea a însemnat scrierea unei analogii. Evanghelia este narațiunea și împlinirea legii, iar Biserica este depozitarul realității.

Deci tipul are valoare de anticipare față de realitate, iar exemplificarea este minunată înainte de elucidarea ei. Astfel, poporul a avut însemnătate înainte de a se naște Biserica, iar legea a fost minunată înainte de iluminarea Evangheliei.

Dar când au luat naștere Biserica și Evanghelia, tipul, epuizat, a renunțat la semnificație în favoarea adevărului: iar legea, împlinită, a renunțat la semnificație în favoarea Evangheliei.

În același mod în care tipul se epuizează, cedând imaginea în favoarea a ceea ce este real, în mod intrinsec, iar analogia este dusă la împlinire prin elucidarea interpretării, tot astfel legea se împlinește prin înțelegerea Evangheliei, iar poporul primește o nouă semnificație prin nașterea Bisericii, și modelul este dizolvat prin apariția Domnului. Iar astăzi acele lucruri de valoare sunt lipsite de sens, deoarece lucrurile de reală valoare au fost revelate (capitolele 39-43).

Folosind într-un mod remarcabil imageria tipologică, Sfântul Meliton dezvoltă tema prezenței vii a Fiului lui Dumnezeu în viața

și experiența figurilor din *Vechiul Testament*. Acesta este unul din cele mai clare exemple pe care le avem despre modul în care antitipul sau împlinirea eshatologică este „imprimată” sau suprapusă pe tip, creând o simultaneitate a semnificației – în termenii lui Diodor, un „dublu sens”, atât literal, cât și spiritual – în realitatea *Vechiului Testament*.

Acesta [Hristos] este Paștile mântuirii noastre: este cel care în mulți oameni a suferit multe. Este cel care a fost ucis în Abel, legat în Isac, exilat în Iacob, vândut în Iosif, aruncat în voia soartei în Moise, înjunghiat în miel, urmărit până ce e prins, în David, umilit în prooroci. (cap. 69)

Din acest moment (capitolele 72-99), Meliton intră într-o diatribă împotriva israeliților pe care-i consideră asasini nerecunoscători și nedrepti ai lui Hristos, condamnați la judecată și nimicire veșnică. Este un rechizitoriu dur. În ciuda eleganței retorice, frapează cititorul modern, ca un exemplu nefericit de polemică antisemită. De fapt tonul se poate înțelege doar în lumina contextului istoric din interiorul căruia vorbește Meliton, un context al persecuției pricinuite, în anumite comunități creștine, de autorități religioase evreiești, de-a lungul secolului al doilea¹⁴.

Și astfel el este înălțat pe un trunchi înalt și i se atașează o tăbliță pentru a se vedea cine este cel ucis. Cine este? E greu a spune, dar și mai

¹⁴ Prigoana creștinilor de către evrei e reflectată în *Matei* 23-24, *Cartea Apocalipsei* și, de asemenea, în *Didahie* și *Mucenicia Sfântului Policarp*. Un antisemitism creștin radical se pare că a apărut cândva mai târziu, în a doua jumătate a secolului al doilea. W. H. C. Freud, *The Rise of Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1984, p. 241 vorbește despre o tensiune crescândă: „Astfel tensiunea dintre vechiul și noul Israel se intensifică permanentizându-se. Acțiunilor de genul incitării evreilor în Smirna împotriva Sfântului Policarp, liderii creștinilor le-au răspuns cu aceeași monedă în alte orașe din Asia Minor. În acești ani semintele antisemitismului creștin au fost semănate, și se pare că, cu cât mai mult se asemănau două cetăți între ele, cu atât mai fatală devenea dușmănia dintre ele”.

înfricoșător a nu spune. Ascultați atunci tremurând, înfiorați în fața celui prin care pământul s-a cutremurat.

El care a susținut pământul atârna [pe cruce].

El care a întărit cerurile cu ordine este prins în loc.

El care a așezat temeliile universului este așezat pe cruce.

Stăpânul a fost pângărit.

Dumnezeu a fost omorât.

Regele lui Israel a fost omorât de o mână dreaptă israelită (cap. 96).

Pe baza acestor fragmente s-ar putea formula multe idei. Întâi, deși argumentul hristologic al lui Meliton este orientat împotriva gnosticilor, care au negat umanitatea deplină a lui Hristos și unitatea celor două Testamente, retorica sa slujește la condamnarea autorităților religioase evreiești și susține că primul legământ, deși valabil la timpul său, a devenit nul și neavenit prin venirea lui Hristos și a evangheliei creștine. Cuvântul nu a împlinit doar Legea. Hristos nu a împlinit doar imaginea mielului pascal, într-o relație de la făgăduință la împlinire sau de la tip la antitip. El a înlocuit de fapt Legea și mielul. Tipul a fost „epuizat”, susține Meliton, pentru că își abandonează „semnificația” mântuitoare în favoarea „adevărului”, adică, în favoarea lui Hristos Însuși. Cu revelația economiei lui Dumnezeu în Iisus Hristos, primul legământ cu Israel a fost desființat. Este o opinie demnă de reținut, ce transformă tipologia, transformând relația tip-antitip, familiară lui Iustin Martirul, într-o mișcare unilaterală în care împlinirea viitoare anulează în totalitate legământul original. Tipul se golește de sensul (literal, „putere”) și adevărul său și tot harul mântuitor se bazează acum pe Iisus din Nazaret, Cuvântul revelat al lui Dumnezeu.

Paștile evreiești sunt, deci, înlocuite și, de asemenea, împlinite prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. În plus, Sfântul Meliton subliniază intuiția formulată de Sfântul Pavel în *1 Corinteni* 10, în conformitate cu care Hristos a fost literal prezent în tipul din *Vechiul Testament*. Sfântul Pavel vorbește despre stâncă, în vreme ce Meliton amintește figuri importante ale

Vechiului Testament, în care Iisus a suferit un fel de patimi anticipate. El a fost „ucis în Abel, legat în Isac” etc. (cap. 69) În capitolul următor, Meliton afirmă ceea ce va deveni, din punct de vedere formal, dogmă ortodoxă: Hristos a fost „întrupat din Fecioară, răstignit pe cruce, îngropat în pământ, înviat din morți, înălțat la slava cerurilor”. El susține de asemenea tema „teopaschim-ului”, credința că *Dumnezeu a suferit în trup*. Acest motiv, central în hristologia lui Chiril din Alexandria, și exagerat până la erezie de teologia monofizită a secolului al VI-lea, urma să devină o piatră de încercare pentru credința ortodoxă: în firea Sa omenească, în umanitatea Lui deplină, Fiul lui Dumnezeu a suferit și a murit pe cruce. Astfel Meliton poate afirma: „Stăpânul a fost răstignit. *Dumnezeu a fost omorât*”. (cap. 96)

Marele cercetător și teolog biblic **Origen** din Alexandria prezintă – în a patra carte din *Peri Arhon* sau *Despre principii* – modul de a înțelege inspirația și „exegeza duhovnicească”¹⁵.

Pricina tuturor părerilor greșite, ale necuviințelor și ale cuvintelor înjositoare despre Dumnezeu se pare că nu sunt altele decât faptul că nu se tâlmăcește Scriptura în sens duhovnicesc, ci e concepută numai după sensul ei literal. De aceea, celor care sunt convinși că aceste sfinte cărți nu sunt simple scrieri omenești, ci provin din inspirația Duhului Sfânt prin voința Tatălui celui peste toate și prin mijlocirea (Fiului Său) Iisus Hristos și așa au ajuns apoi până la noi, va trebui să le arătăm care este calea cea mai potrivită pentru înțelegerea lor potrivit rânduielii Bisericii cerești a lui Iisus Hristos, așa cum ni s-a transmis ea prin succesiune apostolică.

Că există unele iconomii tainice, așa cum ni le istorisesc Sfintele Scripturi, o știu toți, până și cei mai simpli din cei care vin la credința noastră; dar care anume sunt acestea mărturisesc atât cei înțelepți, cât și cei modești, că nu le înțeleg nici ei [...].

¹⁵ Textele sunt preluate din Origen, *Scrieri alese*, partea a III-a, PSB 8, trad. T. Bodogae, București, Ed. Institutului Biblic, 1982, p. 272-280.

Așadar, de trei ori trebuie să-ți scrii în suflet cugetările Sfintei Scripturi: în primul rând și omul cel mai simplu trebuie să fie zidit așazicând pe „cartea” Scripturii, – așa numim noi înțelesul cel mai apropiat; în al doilea rând, cel care e cu ceva mai progresat să fie și el oarecum educat prin „sufletul” său, iar în al treilea rând și cel desăvârșit să se asemene cu cei despre care vorbește Apostolul: „Înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestei lumi, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori. Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre mărirea noastră”. (I Corinteni 2, 6 și urm.) – adică „legea duhovnicească” despre care știm că are „umbra bunurilor viitoare” (Evrei 10, 1). Căci așa cum omul e format din trup, din suflet și duh, tot așa stăm și cu Scriptura, pe care, în purtarea Sa de grijă, ne-a dat-o Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor.

Dar întrucât sunt și astfel de texte, care – după cum le vom arăta – nu se pretează deloc la o tălmăcire literală sau trupească, suntem nevoiți să căutăm, ca să zicem așa, numai sufletul și duhul Scripturii. Poate că acesta e și motivul pentru care, după cum se spune în Evanghelia după Ioan, „vasele” puse pentru curățirea iudeilor „luau câte două sau trei vedre”; în chip voalat acest cuvânt s-ar putea înțelege de cei pe care Apostolul îi numește „iudeii cei ascunși” (Romani 2, 29), că sunt curățiți prin cuvântul Scripturii, care are fie două înțelesuri: sufletesc și duhovnicesc, fie trei înțelesuri („câte trei vedre”) căci unele texte mai au în afară de cele două amintite și un înțeles trupesc în stare să edifice și el. Numărul de „șase vase” arată pe bună dreptate pe cei curați pe când erau încă în lumea aceasta, după cum și lumea s-a făcut în șase zile, care e un număr desăvârșit [...].

Dar dacă folosul acestei legiuiri apărea de la șine clar în toate locurile, fapt pe care îl confirmau și coerența și măiestria expunerii istorice, ți-ar veni să crezi că n-ar mai exista și altceva în Scriptură decât stilul priceput de toți. De aceea, Logosul dumnezeiesc a îngăduit să se presare atât în Lege, cât și în lucrările istorice unele așa zise „cazuri de sminteală” sau „pietre de poticnire”, prin care a vrut să evite ca să ne lăsăm răpiți cu totul de farmecul neîntrecut al textului și să nu cădem cu totul de la credința creștină, pentru motivul că nu aflăm în el nimic

vrednic de Dumnezeu, dar nici – pentru pricina că nu ne desfacem de sensul literal – să nu mai găsim în el nimic dumnezeiesc.

Origen distinge trei niveluri de semnificație în Scripturi, în corespondență cu antropologia platonice a triadei trup-suflet-spirit. Deși acestea sunt distincții biblice în înțelegerea lui Origen, caracterul lor esențial platonice este evident. În mod asemănător gândește profesorului său, Clement din Alexandria: umanitatea este divizată în trei grupuri de persoane: „cel trupesc”, „cel psihic” și „cel spiritual”. În gândirea lui Origen sensul somatic sau trupesc al Scripturii se referă la semnificația literală, istorică; sensul psihic se referă la semnificația morală, explicată, în mod esențial, prin tipologie; iar sensul spiritual se referă la *sensus plenior* sau semnificația mai adâncă și ascunsă a textului, o semnificație înțeleasă prin interpretare alegorică. Doar omul „desăvârșit” este în stare să sesizeze și să înțeleagă acest ultim sens. Deși, la un anumit nivel, fiecare persoană poate să primească revelația Logosului divin prin Scripturi și poate, astfel, să ajungă la mântuire.

Ca Filon și alți alexandrini, Origen se oprește la fragmente scripturale ce par a nu fi vrednice de Dumnezeu, și se străduiește să explice cum se interpretează asemenea pasaje. Răspunsul lui este intrigant. Anumite fragmente, susține el, nu au „deloc sens trupesc” și prin urmare nu acceptă o interpretare literală plauzibilă. Fiecare întâmplare și astfel fiecare fragment din Scriptură conține o semnificație scripturală ce poate fi înțeleasă prin metoda exegezei alegorice. Când aplică acest principiu la minunea săvârșită de Iisus prin transformarea apei în vin, Origen ajunge la o analiză exagerată – ciudată, ar spune unii – a numerelor și a măsurilor, pe care demersurile de interpretare biblică din critica modernă o vor elimina imediat din discuție. Totuși metoda lui oglindește preocuparea de a respecta mărturia paulină a acelor care sunt „desăvârșiți” sau „iudei pe dinăuntru”, adică aceia ce caută să descopere – pentru hrana și mântuirea sufletească –

înțelesul ascuns al fragmentului și semnificației lui dincolo de sensul literal.

În ultimul fragment citat, Origen duce demonstrația un pas mai departe. Este un motiv anume pentru care în Scriptură apar fragmente incomode și aparent de neînțeles. Cuvântul lui Dumnezeu Însuși a rânduit anumite „pietre de poticnire” pentru a forța cititorul să treacă dincolo de simplul sens literal sau istoric al unui text și să descopere semnificația lui adevărată, semnificație esențială pentru mântuire. Aceste „pietre de poticnire” și „cazuri de sminteală” din textul biblic – așezate acolo de Dumnezeu Însuși când l-a inspirat pe autorul textului sacru – îndreptătesc cititorul să se îndepărteze de litera textului pentru a descoperi „elementul cel mai dumnezeiesc”.

Ce este surprinzător aici e credința că fiecare imagine și cuvânt al Scripturii sunt create, direct sau indirect, de Dumnezeu. Precum Iisus sau rabinii, Origen nu lansează niciodată o teorie a „inspirației verbale” sau a dictării literale a Scripturilor. Totuși, împreună cu ei, este convins că *influența și puterea de inspirație a lui Dumnezeu se află în spatele fiecărui cuvânt al textului biblic*. Fiecare fragment, astfel, interpretat după metodele exegezei alegorice, poate să reveleze voința și prezența dumnezeiască și să hrănească sufletul cu adevăr dumnezeiesc.

Exegeza alexandrină a fost direct influențată de controversele în care au fost atrași teologii nord-africani de-a lungul primelor secole creștine. Acest lucru nu este nicăieri mai evident ca în scrierile **Sfântului Chiril al Alexandriei**, ce poate fi considerat, pe drept cuvânt, „părintele” hristologiei ortodoxe. Monumentala sa lucrare *Despre unitatea lui Hristos (Oti Eis o Christos)* reprezintă o răsunătoare condamnare a dualismului nestorian și o susținere coerentă a unității esențiale între umanitate și divinitate în persoana lui Hristos, Dumnezeu-om. Șapte ani după moartea Sfântului Chiril, în 444, Sinodul ecumenic de la Calcedon va promulga o sinteză hristologică ce oglindește gândirea lui Chiril, exprimată prin patru adverbe esențiale, ce descriu relația între Fiul

fără de moarte al lui Dumnezeu și Hristos întrupat: Dumnezeu S-a făcut om *atreptôs* (neschimbat), *asynchytôs* (neamestecat), *adiairetôs* (neîmpărțit) și *achôristos* (nedespărțit).

Tratatul *Despre unitatea lui Hristos* este alcătuit în forma unui dialog între Sfântul Chiril (A) și un interlocutor (B), ce joacă uneori rolul de avocat al diavolului, reprezentând poziția nestorienilor, iar alteori caricaturizează această poziție pentru a ilustra tendința ei eretică. Retorica ucigătoare a Sfântului Chiril îi dezvăluie temperamentul și modul de utilizare a fragmentelor biblice, în maniera textelor-dovezi, pentru a-și apăra opiniile.¹⁶

B: Șarpele, atât de repede apărut, este acel fățarnic cu limba plină de venin. El nu primește bucuros tradiția celor inițiați din lume (nici cel puțin a Scripturilor inspirate de Dumnezeu) și chiar inovează după cum i se pare lui că e potrivit și neagă faptul că Sfânta Fecioară este Maica lui Dumnezeu, și o numește, în schimb, Maica lui Hristos, ca să nu mai amintim alte idei șocante și absurde introduse de el în învățătura dreaptă și curată a Bisericii catolice.

A: Vorbești despre Nestorie, cred. Cunoscut într-o oarecare măsură gândirea lui, însă despre natura ei precisă, prietene, nu sunt sigur. Cum poate spune că Sfânta Fecioară nu este Maica lui Dumnezeu?

B: El susține aceasta spunând că ea nu a dat naștere lui Dumnezeu, deoarece lumea a existat înaintea ei, înainte de vreme, fiind veșnică, împreună cu Dumnezeu Tatăl.

A: În acest caz este evident că trebuie să nege și faptul că Emanuel este Dumnezeu, Și, în acest caz, s-ar părea că evanghelistul a interpretat termenul fără nici o noimă atunci când a spus „care se tâlcuiește cu noi este Dumnezeu” (*Matei* 1,23; *Isaia* 7, 14). Dar pentru că el este Dumnezeu care s-a făcut om, tocmai așa s-ar cuveni să-l numim pe acela

¹⁶ Text preluat din John A. McGuckin, tr., *St. Cyril of Alexandria. On the Unity of Christ*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1995, p. 52-55.

care s-a născut din Sfânta Fecioară după trup, precum limpede ne spune asta Dumnezeu Tatăl prin vocea proorocului.

B: Însă nu toți oamenii înțeleg astfel. Ei spun că Dumnezeu, sau mai bine zis Cuvântul lui Dumnezeu, a fost cu noi și ne-a dat ajutor. Pentru că el a mântuit tot ce este sub cer prin acela născut din Fecioară.

A: Dar spune-mi, nu a fost el alături de Moise atunci când i-a scos pe israeliți din țara Egiptului și din asuprire, precum este scris „Că săgețile Tale ai înfipt în mine, Și ai întărit peste mine mâna Ta” (*Psalmul* 36, 12). Și după acestea nu-l vedem spunându-i lui Iosua cât se poate de limpede „Precum am fost cu Moise așa am să fiu și cu tine” (*Iosua* 3, 7)?

B: Aceasta este adevărat.

A: Atunci de ce nu se numesc nici unul dintre aceștia Emanuel? De ce se referă acest nume doar la Acela care s-a născut atât de miraculos dintr-o femeie după trup în aceste vremuri de pe urmă ale lumii?

B: Atunci cum ar trebui să înțelegem că Dumnezeu s-a născut dintr-o femeie? Asta înseamnă că a luat ființă Cuvântul din ea și în ea?

A: Renunță la asemenea păreri înfiorătoare și netrebnice. Acestea sunt învățăturile unui rătăcit, ale unei minți bolnave, ce s-a abătut prin locuri pe unde n-ar fi trebuit să meargă, cu gândul că ființa de nepătruns a Unuia Născut ar putea fi vreodată rodul trupului. Din contră, fiind Dumnezeu, El s-a născut în mod tainic, este de o ființă cu Tatăl și este din veșnicie împreună cu El. Pentru aceia care vor să știe limpede cum și în ce mod a venit el într-o formă ca a noastră și s-a făcut om, Evanghelistul Ioan ne explică atunci când spune: „Și Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi, și am văzut Slava lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (*Ioan* 1,14).

B: Dar ei susțin că dacă Cuvântul s-a făcut trup, El nu mai este Cuvânt și a încetat să fie ceea ce a fost.

A: Asta nu e altceva decât nesăbuiță și prostie, fantezie a unei minți smintite. Se pare că ei cred că termenul „s-a făcut” semnifică în mod inevitabil și necesar schimbare ori alterare.

B: Ei spun că asta este situația și își susțin învățăturile pe baza Scripturilor inspirate de Dumnezeu. Ei afirmă că se spune undeva despre femeia lui Lot: „S-a prefăcut în stâlp de sare” (*Facerea* 19, 26) și despre toiagul lui Moise: „Si a aruncat Moise toiagul jos și s-a făcut toiagul șarpe” (*Ieșirea* 4, 3) și în toate aceste cazuri a avut loc o schimbare a naturii.

A: Bine, dar atunci când poporul cântă în *Psalm* „Domnul mi-a fost mie scăparea” (*Psalmul* 93, 22) și iarăși „Doamne scăpare te-ai făcut nouă în neam și neam” (*Psalmul* 89, 1), ce înseamnă acestea? Cel pe care-l cântăm și-a lăsat deoparte ființa dumnezeiască și prin anumite transformări s-a făcut scăpare? Și-a schimbat natura în ceva ce nu a fost de la început?

B: În mod cert, acest mod de a pune problema este nepotrivit pentru Acela care este Dumnezeu prin natură. Neschimbat prin natură, El rămâne ceea ce a fost și este pentru totdeauna, chiar dacă spun unii că „s-a făcut scăpare” pentru mulți oameni.

A. Ceea ce spui e minunat și perfect adevărat. Deci atunci când ne referim la Dumnezeu și rostim cuvântul „s-a făcut” nu este deja necuviincios și absurd ca să presupună cineva că aceasta înseamnă schimbare, în loc să încerce să înțeleagă în alt sens, cu anumită înțelepciune și întorcându-se spre ceea ce este mai propriu și cuvenit lui Dumnezeu care nu se schimbă?

B: Dacă trebuie să menținem imutabilitatea și inalterabilitatea ca fiind intrinseci lui Dumnezeu, din punct de vedere natural și esențial, în ce sens ar trebui să spunem că s-a făcut Trup Cuvântul?

A: Atot-înțeleptul Pavel, iconomul tainelor Lui și legiuitorul sfânt al mărturiilor Evangheliei ne explică acestea când spune: „Gândul acesta să fie cu voi care era și în Hrisos Iisus. Care Dumnezeu, fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi el întocmai ca Dumnezeu, ci s-a deșertat pe Sine,

chip de rob luând, făcându-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-se ca un om, s-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și încă moartea de cruce? (*Filipeni* 2, 5-8). Și într-adevăr, Cuvântul Unul Născut, deși a fost Dumnezeu și născut de Dumnezeu prin natură, „strălucirea slavei și chipul ființei lui” (*Evrei*, 1, 3), El s-a făcut om. Nu s-a schimbat în trup, nu a suferit de nici un amestec sau confuzie, sau altceva de acest fel. Dar s-a supus ființei golite și „pentru bucuria pusă înainte n-a ținut seama de ocară ei” (*Evrei*, 12, 2) și nu a disprețuit sărăcia naturii umane. La fel ca Dumnezeu, el a vrut să ridice acel trup, care a fost ținut în puterea păcatului și a morții, deasupra păcatului și a morții. Și-a asumat trupul – nu fără suflet; cum spun unii – însuflețit de un suflet rațional, și astfel a restaurat trupul la ceea ce a fost acesta dintru început. Nu a considerat trupul inferior Lui, pentru a urma drumul potrivit acestui plan și, astfel, se spune că s-a supus unei nașteri ca a noastră, iar în acest timp a rămas ceea ce a fost. S-a născut din femeie după trup într-un mod tainic, dar fiind Dumnezeu prin natură și deci invizibil și incorporeal, doar în acest mod, într-o formă proprie nouă, poate deveni evident fapturilor pământești. A considerat că e bine să se facă om și în propria Lui persoană să dezvăluie natura noastră proprie, slăvită în demnitatea dumnezeiască. Același a fost simultan Dumnezeu și om și a fost „asemenea oamenilor” (*Filipeni*, 2,7) deoarece chiar Dumnezeu fiind, „la înfățișare aflându-se ca un om” (*Filipeni*, 2, 8). El era Dumnezeu în înfățișare ca noi și Domn în forma slavei. Asta înțelegem când spunem că „s-a făcut trup” și din aceleași motive spunem că Sfânta Fecioară este Maica lui Dumnezeu.

Avem aici un exemplu perfect de exegeză ce sprijină teologia, în mod particular, hristologia ortodoxă. Sfântul Chiril își întemeiază interpretarea Scripturii pe câteva principii hermeneutice pe care le-am menționat deja. Cel mai important este „reciprocitatea exegetică”, credința că Scriptura, fiind integral și în mod uniform inspirată, mărturisește pretutindeni și cu putere neschimbată adevărul despre Iisus Hristos. Astfel, Sfântul Chiril poate recurge la fragmente din Pentateuh, din Psalmi, prooroci și evanghelii, din imnurile pauline, și la pasaje extrase din *Epistola către Evrei* (pe care el o atribuie lui Pavel), toate acestea pentru a contura imaginea lui despre Dumnezeu om, Fiul fără de moarte al

Tatălui, care și-a asumat firea omenească în pântecul Fecioarei, ce devine astfel „Theotokos” sau Maica lui Dumnezeu. Exegeții moderni l-ar acuza desigur de „argumente textuale” și, de fapt, aceasta este metoda lui. Totuși, metoda se justifică, în măsura în care se consideră fundamentală (dar nu în mod necesar „fundamentalistă”) credința că toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu (2 *Timotei* 3, 16) și că Dumnezeu dezvăluie în fiecare strat al tradiției scripturale ceva din taina lui Hristos și a lucrării Sale răscumpărătoare.

Dacă Origen subliniază importanța Scripturii pentru hrana sufletească, Sfântul Chiril accentuează în primul rând valoarea sa pentru revelarea persoanei și a lucrării Logosului, Fiul fără de moarte al lui Dumnezeu. Amândoi, bineînțeles, sunt preocupați mai cu seamă de mântuire. Totuși, pentru a continua această preocupare, Sfântul Chiril s-a simțit obligat să denunțe și să respingă opiniile eretice referitoare la Hristos, în mod special acelea ale marelui său adversar, Nestorie, patriarh al Constantinopolului. Oricât de mult ar fi supuse discuției manevrele politice și retorica sa ucigătoare, arta lui de orator și exeget îl consacră drept apărător de prim rang al tradiției ortodoxe. Comentariile la *Evangheliile după Luca și Ioan*, alături de numeroasele sale epistole și tratate, precum cel amintit, *Despre unitatea lui Hristos*, demonstrează că se sprijină constant pe cele opt principii anterior menționate: a fost un om care a interpretat Scriptura *din interior*. Exegeza lui este în întregime „eclezială”, creată de el, în și pentru Biserică. Datorită modului său de citire a Bibliei ebraice și a scrierilor apostolice, hristologia și teologia ortodoxă trinitară s-au păstrat în siguranță, începând cu Scriptura, continuând cu dezbaterile de la începutul secolului IV, la Sinodul Ecumenic de la Calcedon și mai încolo. Iar Biserica a primit astfel un temelie autorizat pe baza căruia să o laude și să o slăvească pe Maria, maica lui Iisus, ca *Theotokos*, „de Dumnezeu Născătoare” sau „Maica lui Dumnezeu”.

Alături de comentarii biblice, omilii și tratate dogmatice, exemple de exegeză patristică se găsesc în **textele liturgice** ortodoxe. Câteva dintre cele mai interesante și semnificative alcătuiesc diferite slujbe la „Dumnezeiasca arătare a Domnului” – sărbătorită la 6 ianuarie. Versiunea apuseană a sărbătorii este „Epifania”, care prăznuiește venirea Magilor la pruncul Hristos. Cu toate acestea, Ortodoxia sărbătorește în această zi Teofania sau manifestarea lui Hristos în momentul botezului său, în apa Iordanului. O lectură succintă a textelor *Vechiului Testament* alese pentru sărbătoare înfățișează clar rolul central pe care-l joacă tipologia în cultul Bisericii¹⁷. În cazul altor sărbători, înțelegerea

¹⁷ Treisprezece lecturi din *Vechiul Testament* sunt prevăzute pentru Liturgia de seară a Sfântului Vasile, celebrată în 5 sau 6 ianuarie, în funcție de ziua săptămânii în care cade sărbătoarea. Acestea sunt: *Facerea* 1, 1-13 (creația de la început este un tip al „noii creații” împlinită de Hristos prin înnoirea apelor Iordanului prin botezul Său – temă formulată prima dată de Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Efeseni* 18, 2); *Ieșirea* 14, 15-18, 21-23, 27-29 (trecerea triumfătoare a mării prefigurează Botezul lui Hristos și, în special, patimile, moartea și învierea Sa); *Ieșirea* 15, 22; 16, 1 (lemnul face dulci apele Mării, dând viață israeliților și prefigurând astfel Crucea lui Hristos); *Iosua*, 3, 7-8, 15-17 (Israelii, cu chivotul legământului, trec Iordanul pe uscat prevestind trecerea lui Hristos sigură și triumfătoare prin moarte la viață veșnică); *2 Regi* 2, 6-14 (Ilie și Elisei de asemenea trec Iordanul ca pe uscat); *2 Regi* 5, 9-14 (Naaman s-a scăldat în Iordan și a fost curățat de lepră; o imagine a curățirii prin botez); *Isaia* 1, 16-20 (Domnul îi cere lui Israel „spălați-vă, curățiți-vă!” prin iertarea păcatelor: o imagine ulterioară a efectelor Botezului creștin); *Facerea* 32, 1-10 (Iacob a trecut Iordanul cu propriul său toiag și Dumnezeu l-a binecuvântat cu bogății nenumărate: altă imagine profetică a urmărilor Botezului și a vieții „în Hristos”); *Ieșirea* 2, 5-10 (Moise este salvat din ape de fiica lui Faraon: un tip al Botezului creștin); *Judecători* 6, 36-40 (Lâna lui Ghedeon și intervenția divină prin apă [rouă] prevestesc inițierea baptismală); *3 Regi*, 18, 30-39 (apa și focul pe altarul lui Ilie subliniază și prevestesc Botezul și darul Duhului Sfânt: în experiența liturgică ortodoxă, Taina Botezului și a Mirungerii); *2 Regi* 2, 19-22 (Elisei și curățirea apelor împotriva morții și a lipsei de rodnicie prefigurează urmările Botezului creștin); *Isaia* 49, 8-15 (Dumnezeu anunță reîntoarcerea lui Israel din exil și înapoierea în pământul promis, prefigurând călătoria creștină prin credință și prin Botez la viață în Împărăția lui Dumnezeu). Vezi de asemenea cele cincisprezece lecturi din *Vechiul Testament* prevăzute pentru Vecernia ce se săvârșește în Sfânta și Marea zi de Sâmbătă.

tainei lui Hristos depinde de o abordare tipologică, de exemplu nașterea Sa în trup, prăznuită ca „Nașterea Fiului lui Dumnezeu”¹⁸.

Ca ultim exemplu de interpretare tipologică ce rezumă într-un anumit grad mărturia textelor liturgice referitoare la Naștere și Teofanie, amintim fragmentul următor. Este „dogmatica” sau sărbătorirea rolului Fecioarei în istoria mântuirii, preluat din *Octoih*, sau cartea celor opt glasuri (glasul al 5-lea, sâmbătă seara):

În Marea Roșie chipul Miresii celei neispitite de nuntă s-a scris oarecând. Acolo Moisi, despărțitorul apei, iar aici Gavriil, slujitorul minunii; Atunci adâncul l-a trecut pedestru, neudat, Israil, iar acum pe Hristos l-a născut, mai presus de fire, Fecioara. Marea, după trecerea lui Israel, a rămas neumblată, iar cea fără prihană, după nașterea lui Emmanuel, a rămas nestricată.

Cela ce ești, și mai înainte ai fost, și te-ai arătat ca un om, Dumnezeu, miluiește-ne pe noi!

Se observă în special dimensiunea cosmică a economiei divine exprimate de acest imn. Marea Roșie este înțeleasă ca prefigurare a Maicii Fecioare. Despărțirea Mării, precum conceperea Fiului dumnezeiesc, a fost însoțită de un agent ce acționează în numele lui Dumnezeu: acolo Moise a despărțit apele, aici îngerul Gabriel anunță minunea nașterii lui Mesia din fecioară. Autorul imnului

¹⁸ Alături de pasaje din *Vechiul Testament* citate la Liturgia de seară, se folosește frecvent *Psalmul* 109, 1 și 3-4: „Zis-a Domnul Domnului meu: „Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale... Din pânțece mai înainte de luceafăr Te-am născut; juratu-S-a Domnul și nu-i va părea rău”. Această traducere se bazează mai mult pe versiunea greacă (LXX) decât pe cea ebraică (MT). Primii creștini au identificat fără dificultate în dubla referință la Domnul, pe Tatăl adresându-se Fiului și în cel predestinat (regele lui Israel), o imagine a nașterii din veșnicie a lui Hristos din Tatăl. Limbajul figurat al psalmului (pânțece ... născut”) a fost preluat literal ca o afirmație a preexistenței lui Hristos. Condacul sărbătorii se încheie cu minunata afirmație „Că pentru noi s-a născut Prunc tânăr Dumnezeu cel mai înainte de veci” (*Mineiul pe Decembrie*, Editura Institutului Biblic, București, 1975, p. 408).

face o paralelă surprinzătoare între apa mării și starea lichidă a seminței umane: acolo Israel a trecut fără a se uda, aici Fecioara concepe fără sămânță. Imnul continuă susținând perpetua virginitate a Mariei, comparând-o încă o dată cu marea Roșie: după ce Israel a trecut prin ape, ele au rămas de netrecut pentru egipteni; după ieșirea lui Emmanuel din pântecele maicii Sale, ea a rămas fecioară, „de netrecut” sau inaccesibilă legăturilor omenești. În cele din urmă, doxologia adoptă și proclamă tema familiară, subliniată în mod special în slujba Vecerniei de la praznicul Nașterii lui Hristos, a paradoxului – sau mai exact a antinomiei – între timp și eternitate, între omenesc și dumnezeiesc: „Că Te-ai arătat pe pământ ca un om. [...] Cel ce ești mai înainte de veci, miluiește-ne pe noi!”¹⁹

Aici și în alte nenumărate texte păstrate, întâlnim utilizarea conștientă și intuitivă a principiilor exegetice, cu rol semnificativ pentru mărturia „creдинței Părinților noștri”. Această credință, centrată asupra persoanei divino-umane a Cuvântului fără de moarte al lui Dumnezeu, este în mod esențial treimică. În cadrul mărturiei biblice, precum în cadrul istoriei înseși, această credință aude vocea lui Dumnezeu Tatăl și înțelege lucrarea celor „două mâini” ale lui, Fiul și Duhul Sfânt. În mod corespunzător, Părinții Bisericii vor sublinia cu insistență că orice exegeză corectă – adică orice interpretare *adevărată* – a *Vechiului* și *Noului Testament* trebuie făcută în acord cu Duhul, care inspiră autorii cărților sfinte și cu Fiul, înspre care se îndreaptă mărturia lor. Izvorât din Sfânta Tradiție, canonul Bisericii trebuie interpretat în cadrul și din perspectiva vieții și învățăturilor Bisericii. Perspectiva aceasta recunoaște și confirmă scopul și prezența divină de-a lungul istoriei, în cele mai nesemnificative întâmplări ale experienței lui Israel, de asemenea în „puternica lucrare” a lui Dumnezeu. Istoria mântuirii, de la creație la parusie este călăuzită, condusă și împlinită de Tatăl, prin Fiul și în Duhul Sfânt. Totuși, această

¹⁹ *Mineiul pe Decembrie*, Editura Institutului Biblic, București, 1975, p. 394.

lucrare mântuitoare este vizibilă doar prin ochii credinței. Prin înseși natura ei nu se supune investigației scormonitoare a științelor raționale, oricât de folositoare ar putea fi acele științe în critica textuală și clarificarea semnificației literale a unui anumit fragment. Prin urmare, interpretul va căuta dincolo de sensul literal al pasajului pentru a înțelege semnificația mai adâncă și ascunsă: sensul ce poartă adevărul său ultim. Acesta este semnificația cunoscută în Biserică sub denumirea de *sensus plenior*, adică sensul spiritual mai deplin.

Cu toate că participarea umană este, bineînțeles, indispensabilă procesului de interpretare, acest sens spiritual este revelat *de Dumnezeu Însuși* printr-o viziune inspirată, prin *theoria* dăruită atât autorului, cât și interpretului scrierii canonice. *Autorul* biblic își creează opera pe baza propriei sale experiențe și a reflecției personale, în cadrul contextului lingvistic, cultural și istoric propriu. El face asta în acord cu sau prin *sinergie* cu Duhul Sfânt ce-i „insuflă” reflecția și o conduce spre exprimarea plină de credință a „tot adevărul”. Următorul *interpret* al acelei scrieri își împlinește sarcina prin solicitarea puterilor omenești ale inteligenței, discernământului, memoriei și credinței. Acel interpret este de asemenea subiectul influenței călăuzitoare a Duhului în străduința de a extrage din mărturia biblică atât semnificația literală cât și spirituală. În analiza finală, deși Pavel plantează și Apolo udă, Dumnezeu face să crească (1 Corinteni 3, 6). *Dumnezeu, lucrând prin Duhul Adevărului, care inspiră mărturia biblică, o investește cu semnificația mântuitoare, ultimă și călăuzește interpretarea ei din generație în generație în comunitatea de credință.*

Orice încercare de a înțelege și a analiza Cuvântul lui Dumnezeu în afara acestei perspective și convingeri poate doar să reducă *Biblia* la o literă moartă. Dacă Sfinții Părinți erau dornici să-și sacrifice viața în apărarea Cuvântului lui Dumnezeu, este pentru că recunosc în mărturia biblică prezența, puterea și

autoritatea Cuvântului vieții Însuși. Așa cum bine spun Sfinții Părinți, nici un exeget, interpret sau „simplu cititor” al Sfintei Scripturi nu-și pot îndeplini lucrarea cu adevărat și cu credință decât dacă, după cuvintele Apostolului Pavel, se întorc spre Domnul în libertatea Duhului, astfel încât să fie ridicat vălul ce acoperă mesajul ei dătător de viață (2 *Corinteni* 3, 15 și urm). Acest act de „întoarcere”, de fapt un act de continuă căință, orientează interpretul spre „puterea lui Dumnezeu pentru mântuire” (*Romani* 1, 16 și urm.), o putere ce îl poate transfigura pe cititorul credincios al Scripturii în „asemănarea” cu Dumnezeu, „din slavă în slavă” (2 *Corinteni* 3, 18).

Capitolul 4: În căutarea unei *lectio divina* ortodoxe

1. De la exegeză la *lectio divina*

Ultimul, și poate cel mai important principiu hermeneutic discutat în capitolul 2 se referă la nevoia de a citi Scripturile „din interior”. Pentru a interpreta corect Cuvântul lui Dumnezeu, pentru a înțelege profunzimile mesajului său și puterea de a transforma viața omenească, Cuvântul trebuie „trăit”. Aceasta înseamnă în primul rând a trăi în Iisus Hristos, Cel care *este* Cuvântul. Înseamnă a ne asuma „viața în Hristos”, a urma poruncile lui Hristos, și prin nesfârșită smerenie și lucrare a dragostei, a ne conforma bine-cunoscutei mărturii a Sfântului Pavel „nu eu mai trăiesc, ci Hristos care trăiește în mine” (*Galateni 2, 20*).

Astfel, putem „să trăim” Cuvântul Scripturii. În perspectiva Sfinților Părinți ai Bisericii, aceasta înseamnă „a asculta” Cuvântul în adevăratul sens al expresiei. În limbajul biblic „a auzi” implică „a da ascultare” (*shamea, akouô/hypakouô*). În acest sens, a auzi Cuvântul înseamnă a te deschide către el, la nivelul inimii și al minții, și de asemenea înseamnă a auzi vocea lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură și a accepta provocările ei în sfera relațiilor umane. În final, această ascultare duce la o adevărată rugăciune a Cuvântului. În experiența creștină, Cuvântul Scripturii devine izvor și mijloc de închinare. Scripturile oferă conținutul rugăciunilor personale, precum și al slujirii liturgice de obște; dar dincolo de aceasta, ele funcționează ca mijloc al revelației. După cum a observat John Behr: „Scriptura nu este doar o mărturie

despre căutarea lui Dumnezeu de către om, este o mărturie despre căutarea omului de către Dumnezeu, sau mai precis, este ea însăși această căutare – Dumnezeu lucrează prin Cuvântul lui”¹.

În cele ce urmează, ne vom întoarce atenția de la exegeza patristică spre rolul Sfintei Scripturi în viața personală și duhovnicească a credincioșilor ortodocși – mai precis, vrem să analizăm căile prin care practica tradițională, cunoscută sub numele de *lectio divina* poate servi la recuperarea lecturii contemplative a Scripturii, ce a constituit, de fapt, a doua natură pentru Părinții din vechime și pentru alți oameni sfinți, pe tot parcursul vieții Bisericii.

O idee trebuie subliniată de la început. Dintr-o perspectivă ortodoxă, fiecare aspect a ceea ce poate fi numit „experiență duhovnicească” este în mod esențial eclesial. Aceasta deoarece însăși identitatea noastră este definită prin „participarea noastră ca mădular” în Trupul lui Hristos. Orice lectură „individuală” a Scripturii are loc, deci, în Biserică și este o slujire în viața Bisericii. Precum rugăciunea, ea ne duce la o comuniune vie cu Trupul tuturor credincioșilor creștini. Prin urmare, căutarea noastră ne conduce înspre o *lectio divina* fidelă tradiției ortodoxe numai în măsura în care confirmă și ne întărește participarea la Trupul eclesial, atât al celor vii, cât și al celor morți, ce alcătuiesc împreună comuniunea sfinților.

Scriptura este, bineînțeles, un element familiar în experiența ortodoxă. Ea oferă conținutul fundamental pentru slujbele liturgice, pentru rugăciunile personale și pentru sensul nostru în lume. Scrierile Sfinților Părinți conțin îndemnul de a citi Scripturile în întregime și de a memora pasaje semnificative. Credința pe care se întemeiază aceste îndemnuri susține că Scriptura este un mediu fundamental pentru revelație și, prin urmare, unul dintre cele mai importante mijloace prin care putem dobândi cunoașterea lui Dumnezeu și împărtășirea cu El.

¹ J. Behr, *Scripture, the Gospel and Orthodoxy*, „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 42/3-4 (1999), p. 229.

Textele celebre ale spiritualității ortodoxe – precum *Scara Raiului* de Sfântul Ioan Scărarul, *Prelegerile ascetice* ale lui Isaac Sirul, *Omiliile* Sfântului Macarie sau colecția numită *Filocalia* – toate insistă asupra citirii repetate a Sfintei Scripturi, pentru monahi și pentru laici deopotrivă. Totuși nu se spune aproape nimic despre cum să citim Scriptura pentru a dobândi folos duhovnicesc și iluminare de la ea. Această reticență privitoare la metodă ar putea fi explicată prin faptul că preocuparea lor majoră este lupta ascetică, în care citirea Scripturii constituie doar un aspect. Apoi, autorii acestor texte sunt pe deplin conștienți că folosul duhovnicesc ce izvorăște din asemenea lectură este un har dumnezeiesc. Cunoașterea autentică și harul câștigat prin meditație asupra Cuvântului lui Dumnezeu, subliniază Părinții, nu se dobândesc prin analiza rațională a textului biblic, ci prin Duhul Sfânt lucrător în și prin text.

Șovăiala Sfinților Părinți de a prescrie metode pentru citirea Scripturii ar putea explica în parte de ce *Biblia* a fost frecvent neglijată în Ortodoxie, cel puțin în afara cadrului liturgic formal. Trebuie să admitem că pentru creștinii ortodocși în general există și astăzi o înspăimântătoare ignorare a Bibliei, în special a *Vechiului Testament*. Acest lucru este adevărat pentru laici; însă este și cazul multor studenți în anul întâi la seminarul teologic, și chiar al unor membri ai clerului. Pentru a schimba această tendință trebuie să dovedim credincioșilor că Scriptura conține într-adevăr Cuvântul lui Dumnezeu adresat nouă și nu doar cuvintele noastre despre Dumnezeu; că oferă o viziune inspirată a sensului ultim și a finalității vieții omenești; și că exprimă profunzimea unică a cunoașterii și a revelației, ce constituie temelia comuniunii noastre veșnice cu Dumnezeu.

Mulți ortodocși ezită în fața ideii că avem ceva de învățat din alte tradiții creștine. Obişnuiesc să reacționeze cu scepticism și iritare la sugestia că ne-ar fi de folos să ne familiarizăm cu o metodă a lecturii spirituale, asociată de obicei catolicismului roman. Tocmai aceasta aş vrea să propun în paginile următoare. Vom vedea că abordarea specială în citirea Scripturii, cunoscută

sub numele de *lectio divina*, nu este o caracteristică doar a creștinismului apusean sau latin. Pe de o parte, rădăcinile ei ajung la primele scrieri patristice răsăritene. Pe de altă parte, este perfect compatibilă cu practica tradițională ortodoxă a citirii și meditației asupra Scripturii, în scopul de a dobândi cunoașterea lui Dumnezeu și participarea la viața Lui dumnezeiască.

Ne interesează deci procesul ce duce de la lectura și studiul textului biblic la „interiorizarea” textului prin meditație, ceea ce francezii numesc „la manducation de la Parole” sau „consumarea” Cuvântului lui Dumnezeu².

Procesul începe cu exegeza sau interpretarea sensului original din fragmentul biblic și sfârșește cu ceea ce poate fi corect numit „rugăciunea Scripturilor”. Demersul presupune, înainte de toate, o mișcare rațională de la sensul literal sau istoric al unui pasaj la înțelegerea sensului spiritual mai înalt sau mai plin, *sensus plenior*. Într-o a doua fază, este necesar să ne însușim acest sens sau înțeles mai înalt, astfel încât să se producă o schimbare, o continuă conversiune la nivelul inimii sau a centrului ființei noastre.

Reamintind cele spuse anterior, putem distinge între cele două sensuri ale Scripturii, literal și spiritual în modul următor. Sensul literal sau istoric al textului este sensul descoperit prin munca de exegeză. Exegetul urmărește în primul rând să observe „intenția autorului biblic”, adică modul în care autorul însuși înțelege și interpretează datele revelației, pe care s-a străduit să o transmită prin scrierile sale. Pe de altă parte, sensul mai înalt, sau duhovnicesc, poate fi înțeles ca mesaj pe care Dumnezeu îl adresează Bisericii și lumii în fiecare generație, prin textul în sine.

Sensus plenior

² Numele cel mai frecvent asociat acestei „manducation” este cel al lui Marcel Jousse, ale cărui cursuri de antropologie spirituală au inclus reflecții profunde asupra „interiorizării” Cuvântului, în primul rând prin memorare. A se vedea, în special, Jousse, *La Manducation de la Parole*, Paris, Gallimard, 1975. Noțiunea propriu-zisă merge înapoi cel puțin până în secolul XII. Guigues II le Chartreux a vorbit despre *mastication* ca o primă fază a meditației. A se vedea Enzo Bianchi, *Prier la parole. Une introduction à la «Lectio divina»*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1983, p. 66.

Este Cuvântul lui Dumnezeu pentru noi, astăzi: un Cuvânt exprimat prin mijlocirea cuvintelor omenești, sub puterea și călăuzirea inspirată de Duhul Sfânt.

Pentru gândirea patristică, atât compoziția lucrărilor biblice cât și interpretarea lor sunt insuflate de Dumnezeu prin Duhul Adevărului. Dacă Hristos este principiul hermeneutic esențial, Duhul Sfânt este agentul prin care acest principiu se exprimă în scrierile apostolice și în interpretarea corectă a acelor scrieri în viața Bisericii. Același Duh Sfânt, după cum ne reamintește apostolul Pavel, „se roagă în noi”, și creează o relație de credință și dragoste mântuitoare între Dumnezeu și poporul legământului Său (*Romani* 8, 26-27; 5, 5-11). După cum urmează să vedem, interpretarea Scripturii inspirată de Duh poate și ar trebui să fie rodul acestei rugăciuni inspirate de Sfântul Duh.

A întreprinde o lectură spirituală a Sfintei Scripturi înseamnă, prin urmare, a citi scrierile biblice în Duhul Sfânt, adică sub călăuzirea lui Dumnezeu Însuși și cu iluminarea pe care doar El o poate oferi. „Lectură duhovnicească”, la fel ca termenul „duhovnicesc”, este o expresie lipsită de sens dacă nu se referă la prezența și lucrarea Sfântului Duh în viața credincioșilor.

Cu toate acestea, opțiunea pentru o lectură „duhovnicească” a Sfintei Scripturi, i-a făcut frecvent pe scriitorii influențați de tradiția monastică a Bisericii, să respingă sau cel puțin să minimalizeze semnificația exegezei istoric-critice, narrative sau a altor forme de exegeză modernă³. În cele ce urmează, intenționăm să subliniem un principiu de bază al hermeneuticii patristice – și, prin urmare, ortodoxe – și anume: *sensul spiritual al unui fragment se întemeiază pe și reiese din sensul istoric, literal*. Pentru a discerne înțelesul duhovnicesc al unui fragment, prin urmare,

³ Cu toate că insistă asupra importanței metodelor și instrumentelor criticii pentru înțelegerea sensului literal al pasajelor biblice, E. Bianchi trădează o anumită direcție anti-critică atunci când susține „Nu este în mod special necesar să căutăm semnificațiile pe care Cuvântul le-a avut în momentul când a fost scris prima dată; este mai important să-l auzim, ca și cum ar fi fost rostit astăzi pentru prima dată”. *Ibid.*, p. 62.

imperativ este să începem prin a înțelege semnificația lui literală, originală. Aceasta este sarcina exegetului. Este o sarcină indispensabilă nu doar pentru a determina circumstanțele istorice și intenția autorului. Este necesară în aceeași măsură pentru a construi temelia ce ne va permite ulterior să discernem în textul biblic Cuvântul lui Dumnezeu adresat vremii noastre.

Pentru a recupera o autentică *lectio divina*, lectura spirituală și rugăciunea ce o însoțește, trebuie să fie configurate de rezultatele unei exegeze responsabile. Pentru creștinii ortodocși aceasta înseamnă exegeza ce vine fidel în continuarea viziunii contemplative (*theoria*) și a perspectivei teologice din tradiția patristică răsăriteană.

2. *Lectio divina în tradiția apuseană*

Pentru a urmări problema lecturii spirituale a Scripturii în ortodoxie trebuie să lămurim ce înțelegem prin expresia *lectio divina*, în mod special în întrebuințarea ei din tradiția creștină latină. Termenul semnifică o lectură meditativă a Sfintelor Scripturi, cu scopul de a conduce cititorul înspre comuniunea cu Dumnezeu. Cei care scriu despre ea, susțin că nu implică nici probleme exegetice, nici hermeneutice, nici omiletice. *Lectio* se centrează mai degrabă asupra dobândirii Cuvântului biblic ca mijloc esențial prin care o persoană poate trăi comuniunea cu Dumnezeu cel viu⁴. Poate fi descrisă ca o metodă prin care sufletul, călăuzit și hrănit de Cuvânt și de Duh, trece progresiv de la lectura propriu-zisă (*lectio*) la o reflecție profundă asupra fragmentului dat (*meditatio*), pentru a atinge scopul exercițiului, adică rugăciunea (*oratio*), o „rugăciune a Scripturilor”.

⁴ Vezi, spre exemplu, „*Lectio Divina et Lecture Spirituelle*”, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IX (1976) Col. 470-510; studiul celebru al lui Enzo Bianchi, *Prier la Parole*, op. cit.; și Thelma Hall, r.c., *Too Deep for Words. Rediscovering Lectio Divina*, New York, Paulist Press, 1988.

O lectură meditativă și de rugăciune a Cuvântului lui Dumnezeu a fost practică în iudaism și, de asemenea, în Biserica primară. În *Psalmul* 118, psalmistul își exprimă bucuria generată de meditația zi și noapte asupra Torei: „Am cugetat la poruncile Tale, pe care le-am iubit foarte. Am ridicat mâinile mele la poruncile Tale pe care le-am iubit și am cugetat la îndreptările Tale” (versul 47 și urm.). *Cartea lui Neemia* descrie instituirea post-exilică a Liturghiei Cuvântului, recitarea vreme de o săptămână a „cărții Legii lui Moise”, însoțită de interpretarea omiletică ce avea loc de-a lungul celei de-a șaptea luni a anului. În a douăzeci și patra zi a lunii respective o citire specială includea recitarea cuvintelor mântuitoare ale lui Dumnezeu în Israel, iar poporul răspundea cu preamărire și acte de căință, deoarece a încheiat un nou legământ al supunerii credincioase față de Dumnezeu și de poruncile Lui (*Neemia* 8-9). Apoi din nou, Legea Qumran a comunității stipulează ca o treime din noapte să fie consacrată citirii din Tora și rugăciunii: „Comunitatea religioasă să vegheze împreună pentru ca a treia parte din fiecare noapte a anului să se citească din Carte și să se studieze Legea și să se binecuvânteze.” (IQS VI, 6)⁵.

Am putea presupune că primii creștini și-au îndreptat atenția atât spre citirea liturgică de obște, cât și spre studiul individual, meditativ al Cuvântului lui Dumnezeu cuprins în epistolele apostolice, sau în diferite forme scrise ale evangheliei apostolice („Evanghelia după...”) și în antologiile de cuvinte ale lui Iisus, precum ipoteticul „izvor Q”, comun Evangheliștilor Matei și Luca. Printre acești primii creștini, meditația asupra Torei va fi în mare măsură înlocuită de reflecția prin rugăciune asupra promisiunilor făcute de Hristos și, în mod special, asupra poruncii celei noi, care le rezumă și le cuprinde pe toate celelalte: „să vă iubiți unul pe altul precum Eu v-am iubit pe voi” (*Ioan* 13, 34).

⁵ După traducerea lui Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London & New York, The Penguin Press, 1997, p. 105.

La Origen găsim prima referință exactă despre lectura spirituală ca atare (*theia anagnôsis*)⁶. Deoarece în secolele III și IV s-a dezvoltat o practică a unei *lectio divina* mai formală, s-a ajuns la o meditație zilnică asupra Scripturii, asociată cu o luptă ascetică ce se prelungește în rugăciune⁷. O dată ce reprezentanții ulteriori ai tradiției latine au rafinat și sistematizat practicarea acestui obicei, finalitatea lui a fost analizată mai atent. Scopul ultim în *lectio* era să se ajungă la *illuminatio*, sau chiar la *deificatio*, deci la *theôsis*, adică la participarea omului la viața lui Dumnezeu.

Scopul, cu toate acestea, precum au afirmat Părinții din Răsărit și Apus, se atinge numai prin acceptarea voită a luptei duhovnicești, sau a „războiului nevăzut”. Aceasta presupune un efort constant împotriva patimilor și a slăbiciunii trupului, ce tulbură și mintea și sufletul și deci stăpânesc persoana în pelerinajul ei de la curățire, prin iluminare, spre îndumnezeire. În gândirea patristică nu există *lectio divina* adevărată, care să nu fie ferm întemeiată pe această permanentă luptă împotriva laturii mai întunecate a eului. Pentru că scopul în *lectio* este să fie luminate cotloanele cele mai întunecoase ale sufletului, să se ilumineze mintea cu adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, ce conduce la comuniunea veșnică și personală cu El⁸.

⁶ *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* 4 (Sources Chrétiennes 148 (1969), p. 192). Vezi Jaques Rousse, articolul *La lectio divina* în *Dict. De Spiritualité* Col. 473.

⁷ De exemplu Sfinții Clement al Alexandriei (*Paed.* 2. 10, PG 8. 512 B), Vasile cel Mare (*Ep.* 2.4, PG 32. 229 B) și Ioan Gură de Aur (*Hom.* 21, 1 în *Eph.* PG 62, 9) leagă în mod exact lectura personală zilnică a Scripturii cu rugăciunea (*euchês kai anagnôsis*).

⁸ Liturghia euharistică bizantină include această rugăciune înainte de citirea Evangheliei: „Strălucește în inimile noastre Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta”. Rugăciunea se încheie cu afirmația că Hristos Însuși este izvorul și puterea de inspirație dincolo de această luptă duhovnicească, precum este doar El cel care duce sufletul contemplativ de la întuneric la lumină și de la moarte la viață. „Că

Practica unei *lectio divina* a fost abandonată pe la jumătatea Evului Mediu, cel puțin printre laici. De-a lungul secolului XII, conducătorii mănăstirilor din Apus, precum Hugues de Saint-Victor († 1141) și Guigues II le Chartreux († 1188) au sistematizat obiceiul și l-au prescris călugărilor lor. Totuși din secolul XVI, în interiorul și în afara cercurilor monastice, el a căzut în desuetudine, până la gradul în care astăzi chiar mulți călugări nu cunosc decât foarte puțin sau nimic despre aceasta⁹.

Un element foarte rar menționat al acestei tradiții se cere redescoperit împreună cu întreaga practică. Este vorba de importanța, subliniată în mod special de Hugues de Saint-Victor, consecinței practice din *lectio*. Pașilor obișnuiți – *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* – Hugues le adaugă, între ultimele două, *operatio*, sau săvârșirea faptelor bune¹⁰. Aceasta generează un aspect vital în orice itinerariu spiritual, bazat, așa cum este, pe fragmentele moralizatoare din epistolele Sfântului Pavel și pe reguli, precum cele formulate în *Efesenii 2, 10*: „Pentru că a Lui făptură suntem zidiți în Iisus Hristos spre fapte bune, pe care Dumnezeu le-a gătit mai înainte, ca să umblăm întru ele”. Pentru

Tu ești luminarea sufletelor și a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeule și Ție mărire înalțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”.

⁹ O importantă excepție o constituie tradiția benedictină-cisterciană. Vezi T. Hall, *Too Deep for Words*, 7-9; E. Bianchi, *Prier la Parole*, 20. Deși regula Sfântului Benedict nu face o mențiune specială despre *lectio divina*, anumite fragmente sugerează că practica era cunoscută de călugării cărora li se adresează. Din Prolog: „Să ne ridicăm, deci, la sfârșit, pentru că Scriptura ne mișcă, spunând: Este acum ceasul să ne ridicăm din somn. Să deschidem ochii noștri spre lumina îndumnezeitoare, să ascultăm cu urechi atente vestea pe care vocea divină ne-o spune în fiecare zi. Astăzi dacă auziți vocea Lui, nu vă întăriți inimile”. Și iarăși „Lăsați pe cel care are urechi de auzit, să asculte ce spune Duhul către Biserică”. Ce spune El? „Veniți, copiii Mei, ascultați-Mă. O să vă învăț frica de Dumnezeu. Alergați, câtă vreme aveți lumina vieții, să nu vă apuce întunericul morții” *Regula pentru mănăstiri a Sf. Benedict*, după traducerea lui Leonard J. Doyle, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1948, p. 2.

¹⁰ Rousse, *Dict. De spiritualité*, col. 485.

ca *lectio* să ajungă la *contemplatio*, lupta interioară a cititorului trebuie însoțită de slujire plină de umilință, o *operatio* sau *diakonia* curate, ce reprezintă o participare vie în lucrarea mântuitoare a lui Hristos pentru mântuirea lumii.

3. Spre o lectio divina ortodoxă

Deși *lectio* este în mod obișnuit asociată practicii și pietății monastice din catolicismul roman, se pare că își are originea în lucrările scriitorilor patristici răsăriteni, începând cu Origen. Origen însuși pare să o fi preluat, pur și simplu, din iudaism. Dezvoltarea sistematică într-un itinerariu spiritual precis ce duce la stagii, a căror culme este rugăciunea sau contemplația, trebuie atribuită, bineînțeles, teologilor și conducătorilor mănăstirilor din Apus, în mod special din Evul Mediu târziu.

Când Părinții Bisericii de Răsărit vorbesc despre stadiile de pe drumul spre îndumnezeire, ne aflăm în contextul unei dezbateri referitoare la patimi și nevoia de luptă ascetică pentru a ne apăra de ele. Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu, sugerează o mișcare spirituală, de la nepătimire, prin contemplația ordinii naturale, ce culminează în cunoașterea lui Dumnezeu, adică în comuniunea cu viața dumnezeiască. „Când mintea s-a eliberat desăvârșit de patimi, înaintează fără să se întoarcă îndărăt în contemplarea lucrurilor, făcându-și călătoria spre cunoașterea Sfintei Treimi”¹¹.

Părinții răsăriteni nu prezintă nicăieri un demers sau o tehnică sistematică pentru citirea Scripturii¹². Totuși, scrierile lor sunt

¹¹ *Întâia sută a capetelor despre dragoste*, 86, în *Filocalia* vol. II, trad. D. Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947, p. 51.

¹² Petru Damaschin (sec. XII) include printre cele 24 de *Cuvinte* ale sale o dezbatere despre Sfânta Scriptură (Cap. XXIII, *Filocalia* V, trad. D. Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic, 1976, p. 253-259). Deși sfaturi referitoare la citirea Scripturii sunt oferite de la început până la sfârșit, scopul discursului este să explice de ce un pasaj biblic dat poate dezvălui, gradat, un număr de semnificații diferite. Omul care a făcut un oarecare progres în practicarea virtuților morale... „nu cunoaște toate tainele câte le are fiecare cuvânt al

pline de îndemnuri de genul „luați și citiți”. Câteva exemple, alese în primul rând din *Filocalia*, sunt suficiente pentru a demonstra cele spuse.

Despre valoarea Scripturii:

„Trăsăturile caracteristice primei metode de rugăciune sunt acestea. Când un om stă la rugăciune, își ridică mâinile, ochii și mintea spre ceruri și își umple mintea cu gânduri dumnezeiești, cu imagini ale frumuseții cerești ale puterilor îngerești, ale sălașurilor dreptilor. Pe scurt, în timpul rugăciunii el strânge în mintea sa tot ceea ce a auzit din Sfânta Scriptură și astfel își înalță sufletul către dorul de Dumnezeu, în vreme ce privește spre ceruri și din când în când varsă lacrimi”. [Sf. Simeon Noul Teolog († 1022), *Filocalia IV*, ed. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, London & Boston: Faber, 1979, p. 68].

„Așa precum Dumnezeu, în ființa Sa, nu poate fi obiectul cunoașterii spirituale omenești, tot așa nici chiar învățăturile Sale nu pot fi pe deplin cuprinse de înțelegerea noastră. Deoarece, cu toate că Sfânta Scriptură, fiind restrânsă cronologic la timpurile evenimentelor pe care le înregistrează, este limitată în ce privește litera, totuși în duh rămâne totdeauna nelimitată în ce privește contemplația realităților inteligibile.” [Sf. Maxim Mărturisitorul, († 662), *Filocalia II*, ed. cit., p. 207].

La Schimbarea la Față „veșmintele înălbite [ale lui Hristos] sunt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care au devenit atunci luminoase, clare, limpezi și înțelese fără nici un subînțeles enigmatic și umbră simbolică și le-au dezvăluit rațiunea aflătoare în ele și acoperită de ele,

Scripturii ascunse de Dumnezeu, ci câte poate primi curăția minții de la har. Aceasta o știm de acolo, că de multe ori cunoscând un cuvânt al Scripturii, reușim să descoperim unul sau două din scopurile pentru care s-au scris. Dar după o vreme oarecare, făcându-se mintea, poate, mai curată, se învrednicește de alt înțeles mai înalt decât cel dintâi” (p. 254). Din nou nu există nici un demers sistematic pentru citirea efectivă a textului.

întrucât ei au ajuns la cunoștința netedă și dreaptă de Dumnezeu și s-au eliberat de împătımirea față de lume și de trup”.¹³

Sfântul Ambrozie († 397), în *Cuvântul către sfinții slujitori* sugerează, de asemenea, că Hristos este „întrupat” în Scriptură, și aici trebuie să fie căutat:

„De ce să nu vă devotați lecturii în timpul ce v-a rămas în slujirea Bisericii? De ce să nu vă întoarceți la Hristos, să vorbiți cu Hristos, să-L ascultați pe Hristos? Cu El vorbiți când vă rugați, pe El îl ascultați când citiți Sfintele Scripturi” [PL 16, 50 A].

Despre motivul pentru care trebuie să citim Scripturile:

„Cunoștința o aduce rugăciunea și liniștea multă, când lipsesc cu desăvârșire grijile; iar înțelepciunea o aduce meditarea fără slavă deșartă a cuvintelor Duhului, și mai ales harul lui Dumnezeu care o dă” [Sf. Diadoh al Foticeii († sfârșitul secolului V), *Filocalia*, vol. I, ediția II, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 337].

Ca să devină sfânt, un om trebuie „să se întoarcă în străvechile imașuri ale Cuvântului, să caute, dincolo de orice, verdeată (ceea ce înseamnă a rămâne la frunzișul sau la litera dumnezeieștii Scripturi), ca să fie călăuzit la viața cea necuprinsă, care rodește la un loc hrană și desfătare multă [...]; numai cel pustiu de patimi este în stare să caute cuprinsul contemplației în cuvintele dumnezeiești, după ce s-a uscat din

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, PSB 80, tr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic, București, 1983, p. 126 (sublinierea lui J. Breck). În importantul studiu al lui Paul Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, consacrat metodei exegetice a Sfântului Maxim, Blowers analizează cele trei întrupări: în istorie, în cosmos și în Scriptură. Hristos se întrupează în Scriptură ca Logos etern, și Hristos Însuși dezvăluie semnificația mai adâncă, eshatologică și simbolică a Scripturii. Este tocmai Hristos întrupat în istorie și înălțat acela ce dezvăluie, din punct de vedere eshatologic, conținutul eshatologic al Scripturii, „simbolurile tainelor Sale” (p. 124). Încă o dată, Hristos este propriul Său „principiu hermeneutic”, de vreme ce este atât conținutul Scripturii, cât și interpretul ei.

el mustul patimilor” [Sf. Nil Ascetul († 430), *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 208-209].

Scopul lecturii duhovnicești este să ferească intelectul de cădere și tulburare, acesta fiind primul pas spre mântuire [Sf. Petru Damaschin (sec. XII), *Filocalia* III, ed. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, London & Boston: Faber, 1979, p. 155].

Despre cum să citim Scripturile:

Cuvintele dumnezeieștii Scripturi citește-le prin fapte și nu le întinde prin vorbe multe, îngâmându-te în deșert cu simpla lor înțelegere.

Cetind dumnezeieștile Scripturi, cugetă la cele ascunse într-însele; „căci câte mai înainte s-au scris, toate spre a noastră învățătură s-au scris” (*Romani* 15, 4). [Sf. Marcu Ascetul (sec. V), *Filocalia*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 232 și 238].

Un sfânt părinte „obișnuia să cânte psalmi și să recite pe dinafară fragmente din Epistole și Evanghelii și petrecea toată ziua în acest fel, cântând și rugându-se neîncetat, hrănindu-se cu contemplarea lucrurilor cerești. Minte sa era deseori înălțată la contemplație, iar el nu știa dacă mai era încă pe pământ” [*O convorbire despre Ava Filimon* (sec. VI), *Filocalia* II, ed. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, London & Boston: Faber, 1979, p. 346].

Noi care nu facem altceva decât ascultăm Scripturile, ar trebui să ne dedicăm lor și să medităm asupra lor fără încetare, astfel încât prin stăruința noastră un dor de Dumnezeu ni se întipărește în inimi...” [Sf. Petru Damaschinul, *Filocalia* III, ed. cit., p. 123].

În aceeași stare de spirit, Sfântul Ioan Gură de Aur († 407) insistă asupra nevoii de a citi Scripturile în întregime.

„De aceea am devenit atât de călduți în credința noastră: nu mai citim Scripturile. Uneori, alegem anumite fragmente considerându-le mai clare

și mai folositoare, iar despre restul nu spunem nici o vorbă. Așa se instituie ereziile: am refuzat să citim întreaga Biblie; am hotărât că anumite părți sunt esențiale, iar altele secundare.” [Omilie la Romani 16, 3].

Din aceste fragmente, alese aproape la întâmplare, putem spicui un număr de indicații despre modul în care au înțeles Sfinții Părinți răsăriteni semnificația lecturii meditative a Scripturilor și relația ei cu rugăciunea.

(I) Întâi, ei susțin că fiecare lectură corectă (adică „ortodox-sobornicească”) este un act eclezial. Liturghia este contextul prim și de bază în care se exprimă Cuvântul lui Dumnezeu. În vreme ce meditația personală asupra textelor biblice este esențială, nu există ceea ce se numește lectura „personală”. Pentru că fiecare lectură trebuie să fie călăuzită de Tradiția Bisericii cu principiile ei liturgice și dogmatice proprii. Sfinții Părinți puteau fi ridicați în contemplație extatică prin repetarea neîncetată a fragmentelor din Psalmi și Evanghelii deoarece viziunea lor personală asupra adevărului și vieții dumnezeiești a fost esențial modelată de „evanghelia apostolică”, păstrată cu sfințenie de acele fragmente, o evanghelie mărturisită în credința Bisericii și celebrată în slujbele ei liturgice. Referința eclesială apără lecturile individuale din Scriptură de interpretările arbitrare, ce reprezintă opinia cititorului, și nu *phronêma ekklesiâs* sau „gândul Bisericii”.

(II) Un accent secundar cade pe legătura profundă dintre lectura Scripturii și rugăciunea contemplativă. Scrierile apostolice cuprind cunoașterea lui Dumnezeu și viziunea Împărăției Sale. Citindu-le atent, holistic și ca pe un întreg – refuzând tentația de a selecta „un canon în interiorul canonului” sau de a alege doar acele pasaje ce-l atrag pe cititor din punct de vedere teologic sau spiritual, o persoană poate dobândi o stare specială de rugăciune. Aceasta implică ceea ce poate fi denumit deschiderea inimii către taina și prezența dumnezeiască, ambele ascunse și dezvăluite în Scripturi. Pe măsură ce familiaritatea cu textul sporește și înțelegerea se intensifică, omul este condus de Duhul lui Dumnezeu să-și

interiorizeze cuvintele Scripturii și să le facă ale sale. Atunci „rugăciunea” Scripturilor devine posibilă, prin folosirea a ceea ce Sfinții Părinți consideră a fi chiar cuvintele lui Dumnezeu Însuși. Citim și interiorizăm Cuvântul lui Dumnezeu cu scopul de a ne ruga lui Dumnezeu, ca și cum ne-am ruga cu „propriile Sale cuvinte”.

(III) Această mișcare de la *lectio* la *oratio*, de la o lectură meditativă a Scripturilor la comuniunea personală cu Dumnezeu prin „rugăciunea Scripturilor” nu trebuie înțeleasă niciodată ca fiind propria noastră realizare. Este un dar, în mod unic dependent de hotărârea dumnezeiască. „Nu știm să ne rugăm cum ar trebui”, ne amintește Apostolul Pavel. Rugăciunea, și în special rugăciunea contemplativă, ce ne ridică mintea și inima la împărtășirea fericită cu Dumnezeu, este lucrarea Duhului Sfânt în noi. Din acest motiv fiecare lectură a Scripturii, liturgică sau personală, trebuie să înceapă cu o *epiklesis*, cu invocarea Duhului. Din acest motiv, tradiția păstrează o valoroasă povață, atribuită Sfântului Efrem Sirul „Când luați Sfânta Scriptură, rugați-vă și cereți lui Dumnezeu ca El Însuși să vi se arate vouă”. *NEB & J. H. H. H.*

(IV) Sfântul Maxim, împreună cu întreaga tradiție ascetică, subliniază insistent că lectura meditativă, spirituală a Scripturii ne ajută să intrăm într-un pelerinaj interior care duce la îndumnezeire. Pentru a ne asuma acest pelerinaj spre interior, Scripturile trebuie actualizate, adică ele trebuie să devină prezente și vii în trăirea noastră de zi cu zi. Cum se desfășoară de fapt această actualizare?

Prin *lectio divina* și căutarea unui *sensus plenior*, textele biblice nu sunt, în primă instanță, înregistrări istorice – repovestirea evenimentelor trecute din istoria lui Israel și a Bisericii primare – ci sunt un Cuvânt viu și dătător de viață pe care Dumnezeu ni-l spune astăzi. Scopul în *lectio* este cunoașterea lui Dumnezeu. Dar această cunoaștere ne solicită, în viața și activitatea noastră prezentă, o atitudine de părere de rău și continuă pocăință, până ajungem la o adevărată smerenie. Aceasta deoarece Dumnezeu Însuși este smerit, mai mult decât noi toți. În dragostea lui nesfârșită pentru lume a consimțit să intre în sfera omenirii căzute.

În Persoana Fiului Său fără de moarte, El își asumă plinătatea firii omenești, cu scopul de a elibera această fire, de a recapitula și a o restaura în frumusețea și plinătatea ei de la început (Sfântul Irineu). Pentru a împlini acestea, el a trebuit să-și asume condiția „omului suferinței”. A trebuit să coboare prin moarte pe tărâmul morților, așa încât, ca Autor al Vieții, să poată distruge puterile păcatului, ale morții și ale stricăciunii ce țin omenirea în robie. Numai atunci a putut El să Se înalțe în slavă, ridicând cu El pe toți aceia care se unesc cu El în credință și iubire. „A-L cunoaște” cu adevărat pe Dumnezeu înseamnă a-L cunoaște în adâncurile iubirii sale chenotice (*Filipeni 2, 7*).

Pentru a-L cunoaște pe acest Dumnezeu și a ne uni cu Cel Smerit e necesar ca noi înșine să înaintăm în smerenie. Un progres de acest fel are loc doar atunci când mesajul evangheliei, cu îndemnul, poruncile și de asemenea cu promisiunile ei, se actualizează în viața noastră prezentă. Este un progres ce ne implică inevitabil în lupta ascetică împotriva pornirilor păcătoase pe care părinții duhovnicești le numesc „patimi”; ne atrage inevitabil pe noi înșine într-o luptă spirituală continuă împotriva noastră și împotriva puterilor demonice care ne corup viața și ordinea socială în care trăim. Acest fel de progres – creștere „în Duh” – este posibil numai prin Cuvântul lui Dumnezeu, care este Cuvântul vieții. Puterea lui de transformare constă în faptul că este Cuvânt nu al trecutului, ci al prezentului, un Cuvânt din ziua de azi și pentru ziua de azi.

Accentul asupra actualizării Cuvântului scriptural, prin prezența în mijlocul nostru a Logosului fără de moarte, se întoarce de fapt înapoi la Iisus Însuși. Când Iisus citește din profetul Isaia în sinagoga din Nazaret, El vestește poporului: „Astăzi (*sêmeron*) s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (*Luca 4, 21*). Aceasta nu înseamnă doar că în acel moment anume, profeția lui Isaia a devenit realitate în persoana lui Hristos. Înseamnă mai curând că în Hristos fiecare citire adevărată a Scripturii, fiecare

lectio divina poate deveni o realitate pentru noi „astăzi”¹⁴. După cum afirmă Sfinții Părinți, actualizarea Cuvântului dumnezeiesc poate avea loc doar prin luptă încordată și prin profundă rugăciune interioară, ce ne îndreptătesc să primim și să fim transfigurați de acel Cuvânt.

(V) Aceasta duce la o continuă înțelegere, împărtășită de reprezentanții tradiției ascetice. Scriptura și rugăciunea se luminează reciproc. Scriptura ne orientează și ne organizează rugăciunea, oferindu-i conținut și păstrând-o în acord cu normele sau canoanele credinței. Orice lectură a Scripturii, ce duce la dezvăluirea „a tot adevărul” – ce deschide înaintea noastră „altă față” a realității, în cuvintele Sfântului Petru Damaschinul – este ea însăși rodul rugăciunii. Sfânta Scriptură conduce la rugăciune, cu toate acestea rugăciunea este esențială pentru o „adevărată” lectură a Scripturii.

Oricum ar părea, nu se construiește un cerc închis. Este mai degrabă o spirală ascendentă. Cunoașterea sporită a Cuvântului biblic conduce la o împărtășire mai profundă cu Dumnezeu, o comuniune ce, în mod firesc, se prelungește în rugăciune, închinare, recunoștință și preamărire. În același timp, această comuniune tainică și personală cu Dumnezeu oferă o înțelegere mai adâncă a semnificației adevărate a Scripturii. „Când citiți Sfânta Scriptură, ne îndeamnă Sfântul Marcu Ascetul, pătrundeți înțelesurile ei tainice!” A pătrunde aceste semnificații ascunse – „a înțelege Scriptura pe o cale duhovnicească” (Sfântul Maxim) și a interioriza puterea și adâncimile ei profunde – face lectura noastră să progreseze de la o înțelegere rațională a textului la meditația asupra semnificației ultime, semnificația ei pentru noi, și apoi la contemplarea Aceluia care este „întrupat” în text. În final, în trăirea unora dintre sfinții cei mai plini de har, această contemplație poate duce, chiar în această viață, la împărtășirea cu Dumnezeu, împărtășire plină de atâta dor și atâta bucurie încât,

¹⁴ A se vedea E. Bianchi, *Prier la Parole*, p. 33.

precum Sfinții Părinți, nu mai știm dacă ne aflăm pe pământ sau în ceruri.

4. „Rugăciunea Scripturii”

Până aici am încercat să descriem anumite intuiții, comune Părinților răsăriteni, în ce privește relația dintre Sfânta Scriptură și rugăciune. Două probleme se cer explorate pentru a ne îndrepta apoi spre o autentică *lectio divina* ortodoxă. (Prima, care este rolul rugăciunii în înțelegerea sensului duhovnicesc mai înalt al unui pasaj biblic? Și a (doua), cum poate duce rugăciunea la interiorizarea mesajului biblic, astfel încât să creeze condițiile ce vor întreține o împărtășire adevărată cu Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu?

Revenind la presuposițiile hermeneutice ale Sfinților Părinți, subliniate mai devreme, reamintim accentul lor pe lectura hristologică, trinitară și eclesiologică a Bibliei. Într-o lume perfectă, o lectură de acest tip și de această calitate ar avea loc în mod firesc, ca o consecință a participării noastre la Trupul lui Hristos. Însă, în lumea reală și decăzută, este nevoie să ne aducem aminte constant că Dumnezeu este Domnul, că Hristos este înviat și că Duhul Sfânt este „pretutindeni prezent, umplând toate lucrurile”. Din perspectiva aceasta, recunoaștem că toată istoria este în mâinile lui Dumnezeu, că fiecare eveniment și fiecare realitate pot sluji scopurilor din iconomia mântuirii. Din perspectiva aceasta putem simți un adevăr fundamental – înțeles astăzi se pare, mai frecvent de fizicieni decât de teologi – și anume, că realitatea ultimă și adevărul ultim sunt situate ambele în interiorul și dincolo de granițele istoriei; ele transcend granițele timpului și spațiului. În vreme ce fizicianul poate intui acest fapt observând mișcarea particulelor elementare sau efectele găurilor negre, (teologul) în sensul evagrian al termenului, cunoaște prin rugăciune. Adevărul, și prin urmare sensul, se găsesc în ultimă instanță în Dumnezeu. Totuși, înțelegerea noastră asupra acestui

adevăr e condiționată de lucrarea Duhului lui Dumnezeu în noi, ce „Se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (*Romani 8, 26*).

Astfel, sensul inițial al Scripturii nu este sensul literal sau istoric, ci mai degrabă ceea ce tradiția numește sensul duhovnicesc sau transcendent, *sensus plenior*. Într-o asemenea afirmație este importantă sublinierea faptului că nu ne gândim la un dualism radical ce separă total timpul de eternitate sau sensul istoric de sensul transcendent al Scripturii. Eternitatea cuprinde timpul, la fel cum sensul spiritual mai înalt cuprinde și dă sens realităților istorice¹⁵. Totuși, din perspectiva noastră, îngustă, din cauza limitelor timpului și spațiului, sensul spiritual se înțelege cu precizie în și prin realitatea istorică. Din acest motiv Diodor din Tars afirmă că evenimentul conține un „dublu” sens, simultan istoric și transcendent¹⁶. Și de aceea am susținut că sensul duhovnicesc se dezvăluie pe baza sensului literal și istoric. Altminteri pierdem toată înțelegerea realității, astfel încât evenimentele, persoanele și instituțiile din relatarea biblică sunt reduse la simple metafore. Este pericolul alegorizării excesive. Totuși, așa cum au demonstrat atât de bine studiile recente, utilizarea adecvată a metodei alegorice este indispensabilă pentru a

¹⁵ Această înțelegere este fundamentală pentru teologia creștină și e foarte dificil să fie dezvoltată. O contribuție importantă în acest sens, dintr-un punct de vedere non-teistic, o oferă David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London/Boston, Ark Paperbacks, 1980. Autorul dezvoltă tema „nebănuitei plinătăți a totalității existenței ca o nedespărțită mișcare curgătoare fără margini” (p. 172); a se vedea în special Cap. 7: *The enfolding – unfolding universe and consciousness*. Într-o perspectivă teistă, timpul și eternitatea, precum lumea materială și conștiința umană, pot fi concepute corect doar din punct de vedere holistic. Asta îi permite lui Platon, în ultimele dialoguri cel puțin, să se gândească la participarea „formelor” transcendente în realitățile concrete, așa cum îl îndreptățește pe Diodor și chiar pe Teodor de Mopsuestia să înțeleagă semnificația spirituală sau eshatologică în evenimentele istorice.

¹⁶ Tema aceasta este dezvoltată mai pe larg în J. Breck, *The Power of the Word*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1986, p. 69-79.

duce cititorul de la semnificația literală la cea duhovnicească a unui pasaj dat¹⁷.

Cu toate acestea, tot ceea ce poate face alegoria – ca metodă în sine și despre sine – este să îndrepte cititorul spre realitățile transcendente. Doar Duhul Sfânt poate îngădui cititorului să participe cu adevărat la acele realități. Duhul transformă o imagine alegorică dintr-un simplu semn într-un simbol, un mediu al participării. Pentru a-l cita încă o dată pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, „cu toate că Sfânta Scriptură, fiind restrânsă cronologic la timpurile evenimentelor pe care le înregistrează, este limitată în ce privește litera, totuși în duh rămâne totdeauna nelimitată în ce privește contemplația realităților inteligibile”¹⁸. Limitare, în ceea ce privește litera, nelimitare, în ceea ce privește puterea Duhului (sensul acestui fragment se referă cu siguranță la Duhul lui Dumnezeu).

Duhul oferă viziunea inspirată, ce duce cititorul dincolo de sensul istoric, literal al narațiunii înspre sensul ei spiritual mai adânc. Duhul dezvăluie semnificația eshatologică, mai plină; a relatării biblice, astfel încât *prin citirea textului în sine*, cititorul să poată dobândi „contemplarea realităților inteligibile”. În experiența dascălilor, a sfinților și a asceților Bisericii, *Duhul călăuzește cititorul Scripturii de la sensul literal la cel spiritual prin intermediul rugăciunii interioare, contemplative*. O asemenea rugăciune este un dar oferit, ca act de iubire, de Duhul Sfânt.

Cele două întrebări ridicate se transformă într-una singură. Cum poate rugăciunea, ce permite înțelegerea sensului duhovnicesc, mai profund, al textului biblic, să împlinească ceea ce se numește „interiorizarea” mesajului evanghelic și să ducă

¹⁷ Vezi în special Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: The Clarendon Press, 1983, Cap. 5: *Return to Allegory*; Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, în special Partea III: *Language and Reference*, și John Behr, *Scripture, the Gospel, and Orthodoxy*.

¹⁸ Vezi mai sus p. 134.

astfel la comuniunea cu Dumnezeu? Din nou, răspunsul presupune lucrarea Duhului ce sălășluiește în noi¹⁹.

Adevărul pe care Duhul îl comunică înseamnă mai mult decât informație. Este „cunoașterea” ce implică participare și comuniune. Duhul călăuzește cititorul de-a lungul drumului spre lectio, de la meditația asupra semnificației textului la contemplarea lui Dumnezeu prin textul biblic. Dumnezeu este cunoscut în și prin textul Scripturii, așa cum este cunoscut prin textul liturgic și, putem completa, prin „textul” icoanei. Asta nu, pentru că Dumnezeu este într-un mod oarecare limitat la aceste forme diferite de text, ci pentru că textul – în mod particular, textul Scripturii, supus regulilor unei lectio divina – este principalul mediu prin care Dumnezeu însuși ni se dezvăluie și ne permite să luăm parte la propria Lui viață. Chiar prin text, în expresiile sale multiple, dobândim cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu. Cum continuăm, deci, calea înspre lectio divina astfel încât cunoașterea lui Dumnezeu să ne conducă la împărtășirea reală cu Dumnezeu și în Dumnezeu?

— Scriitorii bisericești ortodocși au ezitat să vorbească despre etape în drumul spre sfințire și îndumnezeire, sau despre metode pentru a învăța aceste etape. În vreme ce limbajul „curățirii, al iluminării, al îndumnezeirii” este bine cunoscut în scrierile ascetice, el a cunoscut rareori sistematizări într-un program ce ar putea fi interpretat drept tehnică pentru a împlini un anumit scop duhovnicesc. Aceasta deoarece sfinții și alți părinți duhovnicești din tradiția răsăriteană au recunoscut totdeauna și au susținut cu

¹⁹ În mărturia evanghelistului Ioan, Iisus a promis ucenicilor Săi că va trimite peste ei și peste întreaga comunitate de credință darul dumnezeiesc al Duhului Adevărului. Duhul, afirmă Iisus, va călăuzi ucenicii la plinătatea adevărului, primind de la Domnul înălțat mesajul vieții și mărturisindu-l pe acesta lor (16, 13-15). În mod repetat, tradiția ioaneică subliniază că Duhul – sau Hristos prin Duh – „sălășluiește” (*menein*) în credincioși cu scopul de a împlini această misiune (Ioan 14, 17; 20, 22; 1 Ioan 2; 20, 27; 3; 9, 24, 4, 13). Sălășluirea Duhului în noi este temelia și condiția preliminară a propriei noastre sălășluiri în Dumnezeu.

insistență că lucrarea de îndumnezeire și binecuvântare din *theôsis* este împlinită și revărsată doar de Dumnezeu Însuși, ca răspuns la angajamentul omului de a purta război împotriva patimilor demonice. Dacă interpretul Sfintei Scripturi trebuie să treacă de la citirea literală a textului la înțelegerea sensului mai înalt, spiritual, aceasta se poate împlini doar prin prezența și lucrarea Duhului, ce sălășluiește înăuntrul său. Duhul inspiră, conduce și împlinește nu doar compunerea originală a scrierilor biblice, ci și interpretarea lor, din timpurile apostolice până în prezent. Aici este inclusă interpretarea lor în cadrul oferit de *lectio divina*.

În consecință, nu există nici o tehnică formală, nici o metodologie sistematică pentru a ne permite trecerea de la lectura literală a textului la una pur spirituală sau de la cunoașterea lui Dumnezeu la comuniunea cu Dumnezeu. Totuși, sunt numeroase indicații în scrierile părinților duhovnicești care ne pot fi de un real folos în încercarea de a auzi vocea lui Dumnezeu în Scriptură. Asemenea indicații pot schița o călătorie interioară de la *meditatio* la *contemplatio*, (de la reflecția asupra textului la „rugăciunea textului”, ce deschide mintea și sufletul spre împărtășirea adevărată cu viața dumnezeiască.

Lectio divina necesită anumite condiții ce pot facilita atât citirea, cât și ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu. Condițiile externe cele mai importante sunt liniștea, singurătatea și o regulă a rugăciunii.

Scopul liniștii nu este doar să îndepărteze zgomotul înconjurător. Liniștea duce la o nouă stare a ființei, ce permite omului să se concentreze asupra „unicului lucru necesar” (Luca, 10, 42) și să audă „vocea calmă, lină” a lui Dumnezeu (1 Regi, 19, 12). Este nevoie de liniștea exterioară pentru crearea liniștii interioare, a tăcerii inimii, pe care Sfântul Isac Sirul o numește „taină” sau „taină a lumii ce va veni”²⁰. Odată atinsă, liniștea interioară învinge „gândurile” (*logisimoi*) ce provoacă atâtea stricăciuni în viața duhovnicească, generând nesfârșite tulburări și

²⁰ Epistola nr. 3.

ispite. Liniștea aduce pace, ușurează concentrarea și atenția. Astfel, deschide atât mintea cât și sufletul către Prezența dumnezeiască și îi permite omului să „asculte” Cuvântul de nepătruns pe care Dumnezeu îl rostește în textul Scripturii.

* Singurătatea completează liniștea prin crearea unui „spațiu sacru” unde o lectio obișnuită se poate transforma într-o lectio divina. Singurătatea nu înseamnă izolarea de alți oameni, nici chiar, în mod obligatoriu, distanțarea de ei. Sfinții, la urma urmei, se pot bucura de liniște și singurătate în mijlocul mulțimii. Pentru cei cu mai puțină experiență, solitudinea poate cere să ne izolăm de ceilalți pentru o vreme, să intrăm în camera noastră, să închidem ușa și acolo să ne rugăm Tatălui nostru „care este în ascuns” și „care vede în ascuns” (Matei 6, 6). Pentru a împlini acestea într-un mod potrivit cu Evanghelia, trebuie să ne reamintim că suntem mădulare ale Trupului lui Hristos și că ne suntem „unul altuia” mădulare. Rugăciunea și lectura spirituală săvârșite în singurătate sunt, în mod esențial, acte eclesiale. Părinții din pustie au trăit în singurătate ca să se înfrunte cu demonii, pe care locuitorii orașelor nu-i mai recunosc. În singurătate au purtat o luptă duhovnicească pentru mântuirea sufletelor lor. Totuși, au luat cu ei păcatul și suferința lumii pentru a le oferi lui Dumnezeu prin rugăciune mijlocitoare. Același lucru se întâmplă atunci când căutăm liniștea ce permite lectura duhovnicească și rugăciunea contemplativă.

* O regulă a rugăciunii este un alt element indispensabil pentru călătoria interioară spre unirea cu Dumnezeu. Ființele omenești au nevoie de hrană, fizică și spirituală, iar această hrană trebuie să fie primită la intervale regulate pentru a menține sănătatea trupului și a sufletului. Unitatea liturgică de bază este ziua de douăzeci și patru de ore, începând cu seara (Geneza 1, 5). Fiecare zi este sfințită prin slujbele zilnice din Biserică, de la Vecernie, Pavecerniță, și Miezonoptică, prin Utrenie și Ceasuri, deseori culminând în Sfânta Liturghie euharistică. Acest ciclu liturgic trebuie întregit de momente fixate cu regularitate, consacrate citirii Scripturii și rugăciunii. Trebuie să ne însușim obiceiul rugăciunii și lecturii zilnice, pentru că acestea întregesc slujba liturgică,

permițându-ne să ne concentrăm, timp mai îndelungat, asupra unui anume Cuvânt biblic și să-I înfățișăm lui Dumnezeu „intenții” particulare sau subiecte de mijlocire, de recunoștință și de preaslăvire. Odată obținut, ritmul rugăciunii personale zilnice insuflă și dă un nou sens vieții noastre întregi. Oferă un „spațiu sacru” în mijlocul activității noastre de zi cu zi, ce ne hrănește și ne ajută să ne reorientăm viața departe de „toate grijile lumești”. În mod ideal, o regulă efectivă a rugăciunii va fi auto-transcendentală. Ne va conduce dincolo de orice „regulă” și orice formă exterioară de mărire, pentru a ne uni, cu bucurie și cu lacrimi, cu Obiectul dorului nostru cel mai adânc.

În ce privește conținutul lecturii spirituale, există numeroase posibilități referitoare la ce selecționăm și la metoda pe care o alegem. Putem participa la lecția zilnică, asociind lectura personală cu ciclul anului liturgic. Sau putem alege o lucrare întreagă și să citim de la un capăt la altul în fragmente mici, ușor de înțeles. De mare ajutor în această privință pot fi comentariile biblice și în mod particular omiliile Sfinților Părinți. Alte instrumente critice se pot dovedi de asemenea utile, precum studiile introductive la Vechiul și Noul Testament, un atlas biblic și notele incluse în multe versiuni moderne. Totuși, notele introductive și explicative trebuie citite cu discernământ, deoarece sunt frecvent în contradicție cu elementele cheie ale tradiției noastre eclesiale.

O lectio ortodoxă se va orienta în special asupra lecturii Psalmilor, a Evangeliei și a Epistolelor. Aici putem menționa doar ideile următoare.

Psaltirea a fost totdeauna principală „carte de rugăciune” a Bisericii. În cuvintele ei, creștinii aud vocea lui Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu care vorbește prin Vechiul Testament și de asemenea prin Noul Testament. Prin psalmi, Biserica, „Israelul lui Dumnezeu” (*Galateni* 6, 6), îndreaptă către Domnul Legământului cuvinte de căință, plângere, preamărire și recunoștință. Psaltirea, deci, este atât Cuvântul lui Dumnezeu către noi, cât și răspunsul nostru către Dumnezeu. Această reciprocitate este baza comuniunii

dintre noi și Dumnezeu. Preluăm cuvintele Psalmilor și le facem ale noastre, așa cum a făcut Iisus („Dumnezeul meu, Dumnezeuul meu...” *Psalmul* 21). Strigătul de pocăință al psalmistului devine al nostru când recităm *Psalmul* 50: „Miluiește-mă, Dumnezeule”. Biserica prăznuiește biruința pascală în cuvintele *Psalmului* 67: „Când se scoală Dumnezeu ...”. Și în Sfânta Liturghie săvârșită în Sfânta și Marea zi de Sâmbătă, prochimenui ce urmează după citirea Epistolei, preluat din *Psalmul* 81, primește astfel semnificație pascală „Scoală-Te, Dumnezeule, judecă pământul, că toate neamurile sunt ale Tale”²¹.

Psaltirea ne oferă astfel un model și un conținut valoros pentru rugăciunea noastră personală și de obște. Câteva din imaginile ei sunt dificil de integrat în rugăciune pentru că lezează sensibilitatea noastră și par să prezinte o imagine a lui Dumnezeu, care este în total dezacord cu imaginea Tatălui milostiv pe care ni-L înfățișează Iisus. Cum putem folosi în rugăciune limbajul ce imploră pentru mânia și distrugere asupra dușmanilor lui Israel? Aici intră în joc alegoria. „Dușmanul” este interpretat ca fiind diavolul și protejării lui, iar biruința lui Dumnezeu asupra forțelor potrivnice este sărbătorită ca biruință asupra puterilor demonice, ce țin lumea în robie (cf. 1 Ioan 5, 19).

Evangeliiile oferă, de asemenea, teme de contemplație și modele de rugăciune atât pentru credincios, cât și pentru obștea Bisericii. Parabolele lui Iisus de exemplu, exprimă judecata divină, dar, de asemenea, mila ca răspuns la slăbiciunea și păcatul omenesc. Parabola celor doi fii (*Luca* 15, 11 și urm.) prezintă o imagine a Tatălui ce merge în căutarea fiului risipitor, îl îmbrățișează, îl iartă pe deplin și îl primește la sosirea acasă cu bucurie și cu petreceri. Bunul Samaritan ilustrează o imagine similară, în special prin detaliul minor, dar semnificativ, referitor la bunăvoința binefăcătorului de a plăti costurile pe care îngrijirea victimei le-ar necesita. Mila lui Dumnezeu este fără margini, iar dragostea lui nemăsurată. Așa cum se afirmă în Rânduiala

²¹ *Triod*, Editura Institutului Biblic, București, 1986, p. 599.

ortodoxă a spovedaniei, Dumnezeu nu dorește moartea păcătosului, ci vrea ca acesta să se căiască și să fie viu.

Ar trebui amintite de asemenea parabolele apocaliptice: cele zece fecioare, de exemplu, sau petrecerea nupțială. Ele sunt chemate la veghe, la nepsis, adică la trezvie, chemare adresată fiecărui ucenic al lui Hristos, pentru că noi trăim în „zilele din urmă”. Așadar, „mica apocalipsă” (cap. 13) din Evanghelia după Marcu se încheie cu porunca răsunătoare: „Privegheați!”.

Orice credincios poate să se raporteze la aceste teme și să le introducă în rugăciunea personală, pentru că relatările despre vindecările și exorcismele făcute de Iisus, apoi parabolele Evangheliei, vorbesc cu mare putere majorității oamenilor. Fie că evocăm imaginea demonizatului din Gadareni, a celor zece leproși sau a orbului Bartolomeu, vindecările bolilor spirituale și fizice împlinite de Iisus ne obligă să înțelegem propria noastră boală, propriile noastre slăbiciuni și vulnerabilități, alături de suferința pe care ele o cauzează. Citirea acestor parabole ne îndreaptă atenția spre noi înșine și spre nevoia de vindecare, și ne îndeamnă să ne rugăm pentru lumea bolnavă și în suferință dimprejurul nostru.

Relatarea patimilor lui Iisus din Evangheliile sugerează un tip asemănător de reflecție. O lectură meditativă a suferinței și a morții lui Iisus provoacă o reacție prin care putem să ne identificăm cu patimile Lui, să înțelegem amploarea lor și în final să înălțăm mulțumiri din inimă pentru biruința asupra morții și a stricăciunii. Aceste parabole, frumoase și tragice, ale patimilor transmit un mesaj fundamental: prin jertfa Fiului Său, Dumnezeu ne conduce prin suferință și moarte la înviere și viață veșnică.

În ce privește Faptele Apostolilor, ele cuprind teme ce se adresează direct vieții noastre zilnice și chemării creștine. Încercările misionare, proclamarea evangheliei apostolice, vindecările, întemeierea și dezvoltarea de noi comunități ecleziale, chiar martiriul, erau toate aspecte ale vieții și experienței creștine și rămân astfel de la un capăt la celălalt al lumii de azi. Prin urmare, *Cartea Faptelor* ilustrează, la fel de clar precum orice altă

scriere apostolică, modul în care *lectio divina* se prelungește în misiune, mărturie și slujire.

În final, scrierile ocazionale pe care le numim **Epistole** oferă un număr nesfârșit de teme pastorale și teologice pentru meditație. Putem aminti, la înfăptuire, taina căsătoriei creștine (*Efesenii* 5; *1 Corinteni* 7), chemarea la „justificare prin credință” (*Romani*, *Galateni*) și tema suferinței colective și personale (*2 Galateni*, *1 Petru*).

În fiecare situație, prin darul Sfântului Duh o lectură îndelungată, tăcută și meditativă poate duce dincolo de sensul original, literal al pasajului, spre un sens „moral” sau „mistic”, cu relevanță pentru viața și credința noastră. Și de aici, tot în puterea Duhului putem înainta spre ceea ce tradiția numește sensul „anagogic”. Este sensul cel mai înalt și cel mai spiritual, ce ne permite în momentele cele mai inspirate, să înțelegem prin Duh „ceea ce a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (*1 Corinteni* 2, 9).

Lectio divina constituie o calitate și un mod de lectură a Scripturii, posibilă numai prin lucrarea Duhului lui Dumnezeu în noi. Trecerea de la exegeză la *lectio*, precum trecerea de la sensul literal la sensul spiritual al unui fragment, se împlinește mai puțin prin efortul nostru omenesc, și mai mult prin Sfântul Duh. În consecință, fiecare lectură autentic spirituală a Scripturii ar trebui să înceapă cu o **triplă epiklesis**: o invocare adresată Tatălui pentru a coborî asupra noastră darul Duhului, pentru ca Duhul să transforme lectura noastră într-o comuniune adâncă și permanentă cu Iisus Hristos, Cuvântul fără de moarte al lui Dumnezeu.

După modelul Maicii Domnului, primim în noi înșine Cuvântul fără de moarte, și anume prin darul și puterea Duhului. Îl citim, medităm asupra lui și îl interiorizăm astfel încât să dea roade în noi, pentru desăvârșirea noastră duhovnicească. Luăm cuvintele Scripturii și le „chibzuim în inima noastră” ca pe un adevărat izvor de cunoaștere, înțelepciune și viață. Și, asemeni Sfintei Fecioare, oferim lumii Cuvântul „pentru viața lumii și mântuirea ei”. *Lectio divina* se împlinește, își atinge scopul real, în măsura în care se

prelungeste în slujirea iubitoare și în contemplație, în diakonia și de asemenea în comuniunea personală cu Dumnezeu.

Totuși, chiar și acest element al slujbei trebuie avut în perspectivă. Cel mai important motiv pentru care creștinii de toate tradițiile confesionale ar putea beneficia de o redescoperire a unei lectio divina nu este eficacitatea în susținerea misiunii sau slujbei în lume. Nici acela de a ne oferi o cunoaștere mai largă a conținutului Scripturii, nici chiar acela de a ne ajuta să înțelegem ceea ce tocmai am considerat a fi „sensul spiritual” al Cuvântului lui Dumnezeu. Este, mai degrabă, să ne ducă într-o călătorie tainică a sufletului, astfel încât să putem dobândi, în sens deplin, „cunoașterea lui Dumnezeu”. Să creeze și să hrănească în noi viziunea și dorința exprimată în rugăciunea de mulțumire pe care creștinii ortodocși o rostesc la sfârșitul fiecărei slujbe euharistice:

„Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespusă a celor ce Te iubesc, Hristoase, Dumnezeuul nostru, și pe Tine Te laudă toată făptura în veci!”²²

²² Rugăciunea întâi, a Sfântului Vasile cel Mare, *Liturghier*, Editura Institutului Biblic, București, 2000, p. 338.